[illegible]

٦٠

شرح المواقف

بسم الله الرحمن الرحيم ... انتقل الي ... وانا العبد ... الى ربه ...
١١٢٨

هو المالك الحقيقي
من عواري الزمان عندي وانا العبد المحتاج الى عفو ربه

قد دخل في ملك ملكي وانا العبد
محمد ابراهيم ابن محمد علي ابن محمد ابراهيم ابن
محمد علي المرودي المراغه‌ای
في يوم الثلثاء من شهر ... الى الله ...
... سنه ...
قد انتقل الى ... وانا ...
١٢٣٩

... ١٢٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا
ثم قال الحمد لله العلي شانه امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه تع جامع لجهات علو
الشان لا تتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجة القاطعة التي
نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس
يجليها بصائر اولي الابصار ويشاهد بها اسرارا تصعق عن تصويرها نطاق الاظهار
القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري
في ملكوته الا ما يشاء الكامل طوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء واعادة
وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قد رجع
ما ذكر بما اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات هي افلاك الكواكب السبعة السيارة
فان الفلكين الاخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات في العدد
كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود
ربك الا هو وقد ما اول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث
عدت سبعا بكمال قدرته تتعلق بخلق وجعل لا الراي حكمه او تدبيره تتنزل بينهن
من السماء السابعة الى الارض السفلى سائغ حكمته التي هي ابداعه واحكامه في علمه وفعله
وكرم بني آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعدة لادراك
المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا وبالعلم الضروري الحاصل
لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واتمهم اي جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله تأويل
الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك
بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا
ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب
جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه
وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة

بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية
القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا
فقد يتحقق لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع
ما عطف عليه وكله ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة
الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته والطوارها وفي قوله ليؤديهم
اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لها اجماله من مباحث الالهيات والاستدلال
والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما يقضيه الى العلم بوجود صانع لان
المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا
لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل ودار فقوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه
صانعا حقيقيا حكيم لظهور الدلائل في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك
فيها والا لاختل انتظام المشاهد في العالم احد في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان
ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبه او ولد يعلو مجانسته غيره صمد سند يقصد في
الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال
الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة تعالى جل فلان اذا عظم
قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات
والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه
عالم بجميع المعلومات لما ياتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية
ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو
مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته
ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع
والانشاء اي بلا احتذاء مثال تعالى اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء
يفعل كذا اي ابتداء يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل
يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزا المنافي للالوهية تفرد بتفنات الافعال بالافعال
المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل على تفرد
على منفرد تنبيها على انه اشتقاق يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان
المشير الى قوله تع صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسمائه

الحسنى مبنی عن اتصاف المسمى بالكمالات والتنزه عن النقايص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم ليقارنه لفظ ابدي فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة الاستيناف بصيغ الفعل توحده بالقدم وذلك لاينافي كون صفاته الزايدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحد بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على اعداه بالعدم والفناء هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا لما ملك توطية لما يذكره من صفات الفعل وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيى ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شئ من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا او كون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لامانع لمشيته ولاراد لحكمه لا تعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانا في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والاجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عندنا والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا معتدا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة فان ما يصدق ادعاء الانبياء في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله واية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوؤه ضوء الكواكب ليدعوهم بتمكين الواو الى تنزيهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية

باثبات

باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا الحكام المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة والوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشا على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشعرية في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا رتبة وشرفا والمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامته من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماتها وحسن الافعال وكراماتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها لقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله لقوله ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله لقوله انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة نوعان متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث تجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائضة في بيت واحد وتعيين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الاداب الذي كان في دين النصارى من مخالطة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما يستقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه اشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما تشهد سيرته لمن تتبعها واعمهم نصرة فانه نصر بالرعب مسيرة

شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا في العز والغلبة سيد البشر
كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم وقبيل الانس
والجن والشفيع المشفع المقبول الشفاعة تقال شفعته قبلت شفاعته
يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام
بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم
الابدية مبالغة في مباشرة القسمة وانزل عليه عطف على ختمهم واشار الى الاظهر
معجزاته على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان
كتابا عربيا مبينا اي ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر
او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ
من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا
جامعا للمنافع لا تستقصى وقرانا مقروا قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية
التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل
الايات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا
في المصاحف وصف القران بالقدم ثم صرح بما يدل على ان هذه العبارات
المنطوقة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة
حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ المقرو المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب
الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فغلط
لان ذلك لقصور في الات القراءة ولما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من
ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل
منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد لك وضوحا
فيما بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة
من الجهات الا خص لم يعين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه او خلفه ولا يتطرق اليه
نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم القيامة ولا تحريف
في اصله بان يبدل كلماته عن مواضعها كما فعل اليهود بكلام التوراة او صفته بان يغير شيئا من اعرابه
وتشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله فولد الله عيسى من جارية
عذراء اي جعله متولدا منها وانا لم يتطرق الى القران تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون

ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت
باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا
يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقادهم فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني
ابا بكر رضي الله عنه اذ نزل فيه وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وقد علم ان اكرمكم
عند الله اتقيكم واشار الى ان انعقاد امامته بالبيعة والاجماع واحتج بخلافته ولو لا امر
فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين احكمها
ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عليه السلام كان
سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد تقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق
الفتق الاود الاعوجاج والفتق ضد الرتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه
اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الايد بامور دينهم ودنياهم
الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرا المفاسد دفعها [illegible]
وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين
سيرته واقتفى اثره هو تتبع الاثر ... والتزم سيرته وطريقته
فجروا فقهروا عتاة الجبابرة جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي
يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها هو معرب خسرو وهو لقب
ملوك الفرس حتى اضاؤوا بدينه الافاق واشرقت الافاق بذلك كل الاشراق وزينوا
المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية
ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا النواحي من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة
بكسر الباء وهي الكسالة المودية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى
العقايد الزايغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة
وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي نائله سابق بلائه سابق مشقته
وعنايته في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في اظهار الحق
واعلائه وعلى اله نجوم الهدى مصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال
وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه او نصر واوى في مكانه وسلم عليه وعلى اله واصحابه
تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع ينبغي ان كماله
بعد تحصيله وتكميله نوعا بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو حصول صفاته الخاصة وصدور اثاره
المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات مختصة

قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني ما هو صادرة عنه مقصودة بخصوصه فيختص به ايضا
كالكتابة الصادرة عنه كالمضاء للسيف والحب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه
يتفضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد بالف ولم ار امثال الرجال
تفاوتا لدى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض
وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل مبنوعاتها المستتبعة لخواصها
وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله وللانسان مشاركة لسائر الاجسام في الحصول
في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن التحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات
في جسميته وحيوانيته بالخاصية وحركته بالارادة واحساسه وهذه الامور المشتركة منه ومن غيره ليست
كمالا له من حيث انه انسان انما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او الحيوان وانما يتميز
الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر بما اعطي من القوة النطقية التي هي كمال له
الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على البعض
من العقل اي استعداده لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال
الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات واهليته للنظر
والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمالات وعلمه بما امكن واستحال فاذا كماله الاشرف
الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت
الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية
ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته ثم والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بكلها متعسرة
او متعذرة فلذلك فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا
اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد وفي ط ويضمها جمع
زبور بمعنى الكتاب اي اخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا محصلة او كتبا متفاوتة
دائرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع
متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء
العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رض في درجاتهم انها
خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر
ساء مثل العزة وقال بعض اكابر الائمة واخيار الامة الحبر بالكسر العالم الذي يحبر الكلام
ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثبت الحديث
اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان الخبر وقوله يعني اي يريد الرسول صلعم

با

باختلاف امته اختلافهم في العلوم فقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك
الاختلاف اعني قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في
الكلام لحفظ العقايد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف همم
اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفته او صناعته فيتم النظام في المعاش
المعيش لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا
واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بكل العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال
بالاهم وما الفايدة فيه اتم وهذا ما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة و
درجة وانفعها فائدة واجديها عايدة واحريها اي اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر
عليها بعالا التي عليه شراشر اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال
جمع شرشرة واداب النفس اتعابها فيها وتعويدها وصرف الزمان اليها علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام
ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات
النعمة والاحسان الى المحصلين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر
واللطف واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية
وعليه مبنى الشرايع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية
اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه
يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى
والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء
وانا في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثر
شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل
ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه
نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية
واستبصار في رواية فوجب علينا ان يرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك
بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة من هذا
الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل بامراض الاهواء في الآراء او رواء اي ري
او ارواء لغليل لحرارة العطش بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح
ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن

سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله والهمم قاصرة ما قولنا بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى لا الى ما يقتضيه اللفظ بظاهره اي اتمنى حصول الاشتغال والارتداع عن تلك الكتب في كل زمان لا سيما استغنائه في زمان قصور الهمم فان هذا الاستغناء اقوى والرغبات في تعلم فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بيّن ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فحصتها قاصرة عن افادة المرام باختصار لها المخل ومطولاتها مع الاسآم لما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام في الوصول الى حقايق المسايل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلايلها بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلايل لكن يلحظ المقاصد بنظر اليها بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من عرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوايف من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطفا على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي الى الام المآل الى اي شي موضع نقله وتكثيره بل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبها يغلط فيها لترويج مايه ولا يدري ان النقاد من ورآيه فيزيفها وينقحها ومنهم من ينظر في مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رأيه اي اول بلا امعان تأمل ويبني عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متواج من زخر البحر اشتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل يمكن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف اي رقيق ركيك ما القاه ما وجده ام متين اي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحداني ساقني وبعثني المذهب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان كتبت هنا اشار به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا

بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول ومبرزت اي القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا اسعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحق تتبلج يتلألأ في شبهاتها كما يتلألأ الملا بحاله اتضاحا معقول له والشبه تتهافت تتساقط وتتعاقب افتضاحا كالاني ظهرت معالجه وانكشفت سوآته وبجهت في النقد والترتيب للدلايل والتهذيب والتوصيف اي الاحكام للمقاصد على نكت هي بنات الفكر ونوادر تهدي الى مطان التدقيق النكتة طايفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء النقرة بالسكون فعالة الظل ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورود الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانا مل في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى الخلف اتامل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله واثبته وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اي شق فاسده واصلحه حافظا حال من كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه الى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها والتزامنا بالاحسان العبارة متبعا موضحا باطنا بها في مقام الرمز والاشباع والعقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدته ثم بين مجيئه على وفق الارادة بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اواليه ورواده اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من الابكار الحسان لم يطمثها اي لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل اي احرك ادير واردد قداحي كما يفعله الياسر حال فكره في المبير واو امر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يامر صاحبه بايراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الخنا ومن اهدي التي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والصبر للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه بكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اذ فيها الى مقابل زفت العروس الى زوجها ازفت بالضم زفا وزفافا ما يعرف قدرها ويغلى مهرها يكثره تسوغت من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو مقطع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من

من الوقوف بمعنى الورانة وفيه اشارة الى اسم الكتاب يتضمنها بالجملة والبرهان ولابد لذلك
الاحراز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم تمض بحده كما قيل فى الى
لاعب وهو منه بل يليق ليجرب به عند التلاعب حتى وقع غاية الجالة الراى وعطف
عليها الاختيار على من لا يوازنه من وازنت بين الشيئين اذا اوزنت احدهما بالاخر
لتنوف ايهما ارجح ولا يوازى اى لا يحاذى ولا يقابل باحد وهو غنى من ان يباهى
غيره ويفاخره اجل من ان يباهى ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهات
اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس
اى حفظ وضبط العباد شانا تميز عن النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندائهم
راحة وبنانا تقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا وهو بالهمزة رواع
القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا
واقواهم دينا وايمانا واوزعهم سيفا وسنانا تقال اوزعه فارتاع اى افزعه ففزع
وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعمهم افضالا واحوانا واجمعهم
للفضائل النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة
الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة
الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان زمان نابهرت
فارتت الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التى دعى
اليها فى الشرع ولوابد الخط المكارم بالمعالم لكان اوفق وقد اذنت اعلمت بالاندراس
بالانمحاء محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق
لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه فمن اراد عاقد شائع
من عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية ولى الله ابتهل ابتضرع
باطلق لسان واوفق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب
تامة يلازمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم ايام دولته ويبقيه باخر له
اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به باخر له الاعقبين ذكرا جميلا
من هذه الدار واجرا جزيلا من دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير وكتاب
مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو
الموقف الاول فى المقدمات اولا يجب وح اما ان يبحث فيه عما يخص بواحد
من الاقسام الثلثة التى للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يخص

فاما

فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض او بالممكن الذى
يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تم فاما باعتبار ارساله للرسل
وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات اولا باعتباره وهو الموقف
الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل و
الامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث
الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى
زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا
الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول
الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة

المقصد الاول
المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم
كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لابد منه عقلا بل اراد الوجوب العرفى الذى هو الاولى
والاخلق فى طرق التعليم وفيه مقاصد ثلثة ايضا الاول تعريفه اى تعريف العلم الذى يطلب
تحصيله وانما وجب تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان
حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميع احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه
عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفى فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه
فان من ركب متن عمياء هى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شىء ولذا يقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة
والكلام علم يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات
العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول
اشارة الى التقسيم والثانى الى التالى وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم
او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطى فى العقائد ودلائلها على ما صرح به والثانى
انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمية
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه
لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يحتاج دائما الى العلم دون العلم بالتوابع
التى تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى
وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ولئن سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد
والتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المحتاج لعلم الكلام مثلا

اذ ليس يترتب عليه تلك الفائدة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب
العادي اصلا الثالث انه اختار يعتقد على تثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار منه
على تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من اثباتها ههنا واختار اثبات العقائد
على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يوخذ من الشرع
ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل
والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك
في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن
سلم حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه الا ان ليس المراد
بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قصة
المحقق ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه
مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف
انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فمعنى علم
اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الى اخره والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون
العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا
الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام
لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فرض وهذه تسمى فرعية
وعملية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتعلق ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيوء التام لها اعني
ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد
فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا تعذر الاحاطة بها وانما يتعذر على اثباتها
انما يكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد
صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما
تمسك به في اثباته لا نخرجه عن علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده
الباطلة من علم الكلام انما هو موضوعه المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما
وجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليتميز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به
اي بالموضوع يتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية
في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية

ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير
مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل
فجمعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او
باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة
وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه
فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في
نفسه عن طائفة اخرى تشاركت في موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها
وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من
ان تعد كل مسئلة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة
في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه اخر اولا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم
ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل
بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف
كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد
دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام
واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز
الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة
موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و
المعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا
وان حكم عليه بما هو وسيلة اليه تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة
وقد تقال المعلوم في الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان تقال
المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم
مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق
عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بحوثا عنه ما لم يعتد بانه
مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان
يكون اخص من معروضه نعم نحو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض التعدد
للعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى

لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اى موضوع الكلام ذات الله تعالى و القايل بذلك القاضى
الارموى اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعنى عن صفاته الثبوتية والسلبية
وعن افعاله اما فى الدنيا كحدوث العالم اى احداثه واما فى الآخرة كالحشر للاجساد
وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام
لا والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولابد فى هذه الاحكام
من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر
من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اى فى الكلام عن غيرها عن غير ما ذكرت من الاعراض
الذاتية تم كالجواهر والاعراض اى احوالها لا من حيث هى تستند اليه تم حتى يمكن
ان يدرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر لا يتداخل والاعراض
لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد فى هذا العلم على سبيل المبدائية لا على انه
من مسايله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك
البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية عن البيان
بالكلية فلابد من بيانه فى علم فان بين فى هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون
راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك لما عرفت ولا شبهة فى كون بعض مسايل
علم مبدءا للمسائل اخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدءا
من جهة اخرى كما سيأتى او فى علم آخر اى وان بين فى علم آخر كان له علم اعلى منه
اى من علم الكلام يبين فيه مباديه شرعى اذ لا يجوز ان يبين مباديه فى علم اعلى غير شرعى
والاحتياج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى وانه اى ثبوت
علم شرعى اعلى من علم الكلام بط اتفاقا وقد سألت ان تقول ان مبادى العلم الاعلى قد يبين
وان كان على قلة فى العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى
يبين فيه علم الكلام او احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان قلت بطلان الثانى فقد لا نم
بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما يحتاج بعده الثانى ان موضوع
العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المط المبين فى العلم اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم
توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتى للموضوع فرع الوجود متوقف عليه واما اثباته
فلا فلا محذور اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون
عرضا ذاتيا لشىء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئى حقيقى لا يحمل على شىء قطعا لا

وربما

وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل
معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى
اما كون اثبات الصانع مبينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا فى علم اعلى
سواء كان شرعيا اولا فان بيان وجود الموضوع انما يكون فى الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون
الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعنى
كون اثباته تعالى مبينا بذاته وكونه مبينا فى علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فلما لا ينبغى
ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الاخرى حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم
الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهى الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وايضا كيف
يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا
مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت العلوم التى جعلت موضوع الكلام ما ذا حال
انيتها قلت هى بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذى هو موضوع العلم الالهى
ولا نعنى بانيتها سوى حملها على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اى موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير مقيد بشئ و القائل به طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز
الكلام عن الالهى المشارك فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث
ههنا اى فى الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقول ام وافق
الكلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اى فى
الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج
اى يبحث فيه عن احوال الامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج
سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا
والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسايل كلامية كما ستعرفه
لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج واما الوجود فى الذهن فهم اى المتكلمون لا
يقولون به حتى النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجى والحال من الموجودات الذهنية
فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرض لها من حيث انها موجودة
مطلقا فلا اشكال الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسايل الكلامية اذ المسايل
الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هذه المسايل
الحقة فقد ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اى بكون المسائل حقة على قانون

الكلام لا يتميز العلم اى علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبى الحقة والباطلة
يدعى ذلك اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان بعضها الزعم منزيجة قطعا لان المخلى
من ارباب علم الكلام وسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كون ذلك المخلى كالمجسمة
المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتحرزين بالبلكفة اى بلا كيف
او مبتدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان يكون على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة
من الكتاب والسنة وما يتبنى عليها فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية
كون البحث على قانون الكلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات
وهو باطل لما مر وان جعل قيدا لم اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات
لموضوعاتها على قياس ما مر فى حيثية العلوم المقصد الثالث فائدته وانما وجب
تقدم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه
اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير
ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن
موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك
العلم مهما للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيل تلك
الفائدة وهى اى فائدة علم الكلام امور احدها بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو
الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال
وخصوصا هولاء الاعلام منكم الثانى بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين
بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان الالزام
المشتمل على تفضيح المعاند بالجاءه الى الاذعان والاسترشاد فيكون
نافعا له وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهى
عقائده عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان تبنى عليه العلوم
الشرعية اى يبتنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه
ما لم يثبت وجود صانع قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث
ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ منها بدونه كبان على غير
اساس واذا سئل عما هو لم يقدر على برهان وقياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا
عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم

المقصد

الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها فى الاعمال
وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اى بنية الحقة فى النية
والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اى الفوائد
التى تقدم ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهى اليها هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا
الفوز مطلوب لذاته فهى منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اى شرفه
وانما وجب تقدم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ومرتبته فيعطى العلم
فيوفى حقه من الجد والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت
ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف المعلومات
التى هى مباحث ذاته ثم صفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم اشرف
مع ان موضوعه متعلق بحيثية تنبئ عن شرفه والغاية وغايته اعنى تلك السعادة المرتبة على الامور
الخمسة اشرف الغايات واجدرها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها وصحة
الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك الدلائل بالنقل
وهى اى شهادة العقل لها بصحتها مع تايدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة اذ لا يبقى شبهة
فى صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة
النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا يوثق
بها اصلا وهذه الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته هى جهات
شرف العلم لا يعدوها اى لا تتجاوز جهات الشرف هذه التى ذكرناها ولا تكون مسائل
العلم اتقن راجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب
جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما ياخذوا وجد
فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقدم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع
فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره فى طلبها وانما
قال التى هى المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقية
نسبة تصديقية داما تصورية او تصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما جرت عادة الشرع
الحاجة اليها واما على موضوعه جزء اما ثابت فيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية
وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من
المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفا
وهى اى مسائل الكلام كل حكم نظرى جعل المسئلة الحكم لانه المقصود فى التعبير المطلوب

المقصد

المقصد

بل قد يكون مسائل علم بديهية في الفعل
وخالفه ... في شرح المفتاح

في العلم واما ما توقف المبادي التصورية وصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد تكون ضرورية فيورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاء ما او لبيان لميتها وانما
حمل كلا حكم نظري على المسائل نظرا الى الاول معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية المعلوم سو
اي ذلك الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شي منها سواء كان توقفها
قريبا او بعيدا او هو اي الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تنشأ موضوعاتها
او حيثياتها فليست له مباد تبين في علم اخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء
الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع
عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا
محتاجين فيه الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية
التي يتوقف عليها تلك العقايد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها
وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس
له مباد تبين في علم اخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة
فيه فهي فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه
لا يتوقف تلك المباحث عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم و
الحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مباحثه اعلى علوم الشرع مبينة
في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يجتري عليه الا فلسفي او متفلسف يلتمس من اخلاف
الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت
في الكتب فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقايد
اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم اخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب
منه اي الكلام تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس
العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليست ينفذ فيه حكم شي منها
ثم قد سلك حكم بعض منها على بعض اخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام
فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى الى الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته
خادم العلوم المقصد السادس تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم
الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفيد بالطالب مع ما يسبق الى كمال استبصاره
في شانه انما سمي الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع

المقصد

المنطق

المنطق في علومهم بطريق الالية والخدمة ومن ثمه يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها
بالنظر الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسها
او لان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان
بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام بتقدم القران وحدوثه اشهر اجزائه
وسبب ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر
اي التقاتل والتشكل اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل
جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القران فغلب عليه تسمية
للشي باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس
ما قيل في المنطق من انه يورث قوة على النطق في العقليات والمحاجات المرصد
الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد
الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه
الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى
ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي تقع فيه
النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد والى
مباحث اخرى يتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات
العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث
المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية ومن انكار الافكار تصرح بذلك حيث
جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه
الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية
وفيه اي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته
بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده
اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق
بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الذي هو كل احد بالضرورة كان العلم المطلق
الذي هو جزؤه سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق
ضروري وهو المطلوب والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده
فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير

المرصد

مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم
مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها
ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم
المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم
اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بداهة وكلاهما ممنوعان
لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا
كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره
السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فانا قلت في جواب هذا
السؤال لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ولا بداهة شيء منهما فان التصديق
البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها كسبية
فلا يتجه الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت يرد
هذا الجواب ان المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو
عنه البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية
بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه
الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة
عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة
تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت منه ان هذا التصديق الذي نحن فيه
مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب الابطال بقوله لانا نقول يكفي في هذا
التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا احتياج فيه الى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم
معين من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان ام حجر ام
ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب ثم النفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما
بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن
مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره
بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل
قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة
على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم

لعلى غيره ١٢

بعد التنزل ١٢

كونه

كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون
تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور
حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم
المطلق والذي يحاول ان نعلمه اي نطلب ان يحصل علم ذلك المقدار بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق
بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فتوقفت تصور حقيقته على حصولها
في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين
بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشأهما
عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخييل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس
كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون الماهية
متصورة وفي الشبهة الثانية تخييل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي
متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى
تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم
في النفس على قسمين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس
تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير
ان يتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس
تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتوفيقها انحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري
ولكن يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني وانما قالا ربما لان النصرة بمخيلته الاولى
انه ان تم دل على امتناع تحديده دون عسره والثاني ان تم لم يدل على شيء قال الطريق الى معرفته
القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول
مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق
اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم
بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب
الجازم بالثبات الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك
البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما

عدا ما حصلها معرفا وحد الها اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها والا لم تحصل بها معرفة
لماهية العلم لان محصل المعرفة بشيء لا بد ان تفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفة بدون
تميزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف
لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد بالحقيقي دون
التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا يجد فيه لكنه جاز في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث
انه نظري لا يعسر تحديده وذكر تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به
وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لو فرع عن ضرورة
او دليل فاندفع دخول التقليد فيه لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الصادق
الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا
فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل
عنه فانه ليس بشيء اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب
بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن
انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبداهة العقل لان كل عاقل يجد من نفسه الحكم
باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل
معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكار تعلق العلم بالمستحيل
حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيتوقف على هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما
اصلا ثم قد يعتذر لهم بان المستحيل شيء لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه
ليس بشيء انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر
الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه
معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا
فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على
معنى المشتق منه مع زيادة وايضا قوله على ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة
لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ
ابي الحسن الاشعري تعالى تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به
عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد

وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال الغزي بالقياس الى متعلق العلم ادراك
المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم
لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب
باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم
نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به
زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل
اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد
ما له مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة
الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل
العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم
ليس فعلا ولا مما يصح به الاتقان وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه
واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا
عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به
وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى
او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم هنا
بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين عن الحركة ولا مجال
ههنا لارادة شيء منها وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه
اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كونه تعالى واثقا بما هو عالم به
وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق
لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه
يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول
المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم تعالى مثلا في الاغراض علمت معنى المثلث وفي الحواشي
علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات
الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما
في العقل اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات وقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات
هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك وهو اي كون العلم حصول
الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه اي عن الوجود

الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن
والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة
فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والشرع والعرف اذ لا يطلق على الجاهل
جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون
اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك
والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا
منازعة في الاصطلاح بل لكل ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور
المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر
من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره
توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تميزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات
النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها
تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز
عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم
وتوجب لها ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها
وتميز عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيجيء
لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج
الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا
خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من
الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم
صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا
لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز
المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك
الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق
اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان

صدقا

صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا تمانعان الا ملاحظة
تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني القضيتين اللتين اشير بهما بين القولين
التقييديين بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء
اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع
التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا نوصف التصور بعدم المطابقة
اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك
الصورة صورة الانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان تلك الصورة
للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما
ممكنا كان او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال
وان اورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا
بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج
عن الحد مع كونها من افراده وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا
في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات
المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم
يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب منه الجبل لا يجوز ان يتركب
منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر
مع جواز ان يكون الحجر قد اعدم واوجد بدله ذهبا والجواب ان معنى احتمال
العاديات للنقيض يبقى لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك
النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم
شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض
وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها
كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال
كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم
الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول
هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه وانه ثم ثبوته
في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول
لا يقدح في شيء منها والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد

اي العلوم العادية والحسية

بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا في الامور
العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي
يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد
المختار ويقول بين المعاني الكلية ومنع الزيادة مع النحو عنها يخل بالقيد اي طرد الحد
في جمع افراد المحدود وجزئيات فيها وشمول اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي
اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالامنا والذا اثنا وهذا المختار انما هو حد للعلم
عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم
والمعلوم كما سيأتي حده بانه تمييز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان الحس
ما قيل عن ماهية العلم سواء صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود و
المعدوم الممكن والمستحيل بالخلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي
هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا
تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه
في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة المرصد

المرصد

الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا
ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المعتبر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها
فتصور سواء كان المعلوم ما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان
الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم
فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر
من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس
الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره
الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب
ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو
تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها
عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور
ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم اي هو التصور للمطلق
طريق خاص كاسب للمطلوب منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق طريق اخر واما جعل التصديق
قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فلا كان الحكم او ادراكا وهما الى التصور

علامة ع

لان المقسم هو العلم الواحد والمركب ليس واحدا فلا يمكن ان يقال
الاجزاء الاربعة موجودة في التصديق بوجود واحد وهيئة
وحدانية وليست ملاحظة تفصيلا فيكون التصديق
علما واحدا بخلاف تصورات مثلا فتدبر ١٢ ...

والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى اخر
وشككت فيها فقد علمت تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم
ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم
متمايزا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب

المقصد

التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه
علمه تعالى فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا اكتساب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي
ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك
عنه سبيلا كالعلم بوجدان الحرارات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال
العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد يتفق العلم الضروري
لعدم مقتضيه كما انعقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وسائر ما توقف عليه من
التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد
حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة
في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه مقدور عليه واذا قلت
لا يجد اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا
للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده فقد قبل ما تقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما
انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي
اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت
مطلقا ثم بيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور
فيكون اخر كلامه تفسيرا للاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور
انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والنا
في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم
القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا
والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما
النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي
هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه
مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا
بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره

بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان
بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة
وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجدها الا في نفس خالية عنها مثل علمنا بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد الالتفات
اليه من غير استعانة بغيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له
والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه
النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انه يحال لو قدر انتفاء الآفات
واضداد العلم ان ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم نقل ما يوجبه
النظر الصحيح كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة
عندنا ولم نقل ايضا عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات
عقيب النظر الصحيح كالعلم بالحادث به من الالم واللذة والفرح والغم وغير ذلك فمن يرى
ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم
غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا يعين
لكون العلم مقدورا كسبيا سوى انه مقدور له فهو اي النظري عنده والكسبي تعريفاهما
متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح
فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق
آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري
يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد الثالث ان كلا من
التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته
وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واذ لولاه اي لولا ان بعضا من
كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد
من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او
تصديق آخر وهو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور
الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية له وهما ممتنعان الاكتساب
لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا ايضا فيلزم
ان لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا بالاتفاق اذ الفرض
ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من

المقصد

واذا تلازما فسائر العلوم كلها ضرورية او ... بينهما

اعلم ان لزوم الدور او التسلسل انما تم في التصورات مطلقا و التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات

١١

من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري
على ذلك التقدير وحينئذ يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري فح يلزم الدور او التسلسل
لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس تتم بجميع مقدماته لان كونه
نظريا كذلك يستلزم الحكم المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات
نظرية وغير معلومة على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر
فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس
الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات
اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم
انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله
اذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس
الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير
وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية
صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال
اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما تقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات
تصورية وتصديقية الا انها بأسرها كسبية وذلك لانا اذا ابطلنا ان الكل من كل
منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات
ولا يعترف بشيء منها فلا يمكن ان نقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز
امتناع الحصول رأسا ونظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه
نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة
الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع
في نقل مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتأويل الطرائق
اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول
شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف
بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة
معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي
المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر

اشارة الى قوله وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت ان حقيقة العلم معلومة وليست بالكسب ... ومن لم يسلم انه معلوم فلا ... هذا الدليل حجة عليه ... حصول ...

المقصد

وقد وجد في بعض نسخ وهو قول الامام الرازي بعد قوله وبه قال ناس لكن ما نقلنا يعني كلام الامام في المحصل وكلام ناقده تبين ضعف هذه النسخة منه

فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداً او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال نا قيل اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الكاشي ووقته منع ذلك اي توقفه على النظر وهو لا اني ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة وان ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلقه الله تعالى عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة و احترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم عن النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها موقوف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يتبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فقال الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من استحالة تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه ايضا الآتي ثم اشار الى انا نقول لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول المطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم

فان

فان الوجه المجهول ههنا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شيء به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هي مبدأ هذه الامور المذكورة وصفاته فنطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لنتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المطلوب يقوم به اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه تنبيه على جواز ان يكون احد الوجهين جزءا او اطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا غير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى نتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب من وجه هو وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من الوجوه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في جملة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه و الوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكنهما اجتمعا في شيء هو احدهما فظن ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي فانه اعترف ههنا كما بان الشيء المعلوم من وجه المجهول من وجه مغاير للوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض

عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين وهو المولى شرف الدين المراغي
ان هذه الشبهة اذا اوردت الى هو اين الاستدلال قياسا مقيسا من منفصلة ذات
جزئين في حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به
يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا اشكل ان هذا
الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه
وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لنقيض كل منهما
ينافي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا
العكس ينعكس بالعكس المستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص
من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه
وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور
اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض
تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو راي القدماء
ما لم يقم عليه برهان واجب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور القري اي نحن نستدل
هكذا التصوري اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به
يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا
كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية
لان موضوعه اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا
اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس
المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه و
موضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني من متمسكي
الامام في امتناع كسبية التصور ان معرفة الماهية اي المفهوم التصوري ان
عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء
كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم
معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرِّف الموصل متقدمة على معرفة الموصل
اليه وتقدم الشيء على نفسه مح بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها

فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من اجزاء
الماهية ان عرفها وانما لم تعرف بالتعريف من المعرف الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف
ذلك البعض نفسه وهذا باطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج عنه وسيبطل
وهذا ان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو مح
فالاول ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه
فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله
من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا
لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص
الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية على تعريف الخارج
اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص الموقوف على تصورها وتصور
ما عداها مفصلا وانه مح لاستحالة احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية تفصيلا واجاب عنه
بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها
اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون
نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب
بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون
تحصل الماهية مع اجزائها واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر
معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها اي او يكون تحصلها
بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون
اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية
فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا
في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم
الكل عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان
تشبعه هذه الارغفة التي لا تشبع كلهم وكل العسكر يهزم العدو والذي لا يهزمه كل احد
منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء لنفسه ثم انه ايد هذه
المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما ذكرنا من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد
على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها
متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا

ای المتصور ۱۲

ای البعض المعرف ۱۲

المعرف

كما لا يخفى فان اراد بهذا المجيب مجموع الاجزاء جميعا مطلقا بحيث يتناول المادية و
الصورية معا فدفع جوابه قد مضى وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده
اعني المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني لا كافية في معرفة
كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو الفاضل
اللاهوري بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما يفهم
من بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران
بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء
وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا
هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك
تقدم الشيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد
من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها على مرتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير
لذلك المجموع المركب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك
قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض
حتى حصلت صورة فيه مجتمعة فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة هي الماهية
يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان مجموعا
من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية اي تصورها
وتوضيحه ان صورة كل جزء من مرآة يشاهد بها ذلك الجزء مفصلا فاذا اجتمعت
صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين
مفصلا ويشاهد كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب
من تصوري الجزئين ويتحد معهما بالذات ويغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية
بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية
وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية
المطلوب بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدث
تصورات مجموع بجمع تصورات محدود وهذا الجمع وتعريفه للماهية في الذهن
كالاجزاء الخارجية وتقومها للماهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى
انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع
الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما

انّ جـ

ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم
لها كذلك جميع الاجزاء الذهنية عين الماهية واجتماعها امر خارج عنها لازم لها وكما ان
كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء
الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب الفاضل محتملا لهذا المعنى ايضا
لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بانه ليس حقا وستراه اي الامام الرازي
يطرد هذه المغلطة الا انه في نفي التركيب اي بعض الاشياء بتغيرها فيقول في نفي التركيب
عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء الكل في تمام الماهية وان كانت غير وجودات
فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد
هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا الوهم لو دل على انتفاء
التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يعتقد التركيب
بالخارجي الا انه قيل به اشعارا بان هذه المغلطة لا تستلزم انتفاء التركيب الخارجي مطلقا
مع شهادة تركيب بعض الاشياء في الخارج هذا الى هنا كما ذكرناه او يختار انه اي تعريف
الماهية ببعض الاجزاء فقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا
او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم تعريفه للماهية تعريفه لنفسه
فما ذكر من ان المعرف للماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف
شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف
الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء
من اجزائها الا ترى ان اجزاء الصور علة لوجود الماهية في الخارج وليس علة لحصول
شيء من اجزائها فيه ومن الترسم ما ذكرتموه اختار تعريفه الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان
ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بجذافيره الى تعريفه
به قلت فيعود اليه ايضا الجواب برمته او يختار انه اي تعريف الماهية بالخارج عنها
ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع
ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بالرسوم محذور
لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة والعلاقة
وهو المنشأ لما ذكرتموه من الحق والاسلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج
فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف
الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له اي مجملا لا على

تصور ما عداها مفصلا وانه اى تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اى كعلمنا باختصاص
الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التى لا تنحصر ولا نحيط بها علمنا الا اجمالا الا باعتبار شامل
لما فان قيل الامور الداخلة اى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها
بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور
يتناولهما ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة وهى مستلزمة للعلم بالماهية فالماهية
معلومة معها فلا تعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما
اذا لم يكن حاصلة اصلا فلامتناع التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا
فلاحتياجها الى معرف اخر وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى ما حصوله ضرورى
واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا فى الجواب
المستلزم عن هذه الشبهة للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة لا ان الكل حضور مع الاجتماع والترتيب
بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة والخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة
لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت فحصل المجموع هو تصور الماهية
بكنهها هذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد
من اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل المجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى فى التعريف بالمعانى
البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة لا يكون ملحوظة قصدا
فاذا احضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث
فى هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو
اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضرورى قيل هو مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله
ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه
المعتزلة فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شئ من غير المقدور كذلك
اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب
بانه اى بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية
وانه اى التكليف بتحصيله تكليف للغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو
اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابتناء التكليف على هذه الامور واذا لم
يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل

الذى لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبى والمجنون او فهم ذلك ولكن لم يقل له انك
مكلف كالذى لم تبلغه دعوة نبى قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه
عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثانى عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب
بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع
من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما
تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون الكفار مكلفين
ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع الشئ لو توقف على نفسه
فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الرابع فى هذه المسئلة
ان الكل نظرى سواء كان تصورا او تصديقا ما لا يلزم اعتقاده او ما يلزم وهو مذهب بعض
الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة
الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا
على مذهبهم بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصورى او تصديقى الا والنفس
خالية عنه فى مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس
والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب ان الضرورى
المقابل للنظرى قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط
كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به يقبل النفس ذلك العلم الضرورى فلفقده
اى فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعنى القائلين باسناد
الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ فقد لا يخلقه الله فى العبد حيثما يخلقه فيه
المرصد
بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون
ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع فى اثبات
العلوم الضرورية اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها والابدان من ذلك اذ
اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادى
الاول ولولاها لم تحصل علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهى التى نجدها
اما بنفوسنا او بالاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا
وشبعنا وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة اى غير معلومة الاشتراك
يقينا فلا تقوم حجة على الغير فان ذكرها الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات
اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى

المحسوسات والمشاهدات والحدسيات والبديهيات اى الاوليات ومانى حكمها من القضايا
الفطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسيات والبديهيات مما اعتمد فى العلوم وهما
نوعان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى اسبابها
اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع حسب
الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول احدهما دون الاخرى الفرقة
الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم فى العقائد
الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط اى دون البديهيات
وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بذلك النسب
الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا اجلاء الشارح المحقق الى تاويله على
تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل
بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد مع الاحساس من امور تنضم اليه اى الى الحس
فتضطره اى تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بان الحسيات لا نعلم ما هى اى ما تلك
الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون
الحسيات بمجرد الاحساس بها يقينية وهذا احق لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات
ما ذكرناه من التاويل فالتها اى الى الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح المحض فيها قدحا
فى علومهم التى يعترفون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء
الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الآلى المنسوب الى افلاطون مبنى على
الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب
الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن
والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس
مبنى على الاحساس باحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس
ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد تحصل
لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى المحسوسات يوول الى القدح فى البديهيات
فالاولى ان يعتبر حكم الحس فاما فى الكليات اى فى القضايا الكلية او فى الجزئيات اى فى الاحكام
الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات
فظ لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض
ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى

حكما

تعلق هـ

ان هـ

بخلاف العلوم التى...

لا سطح الطب

التى هـ

حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس
على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد التوهمية
الموجودة فى الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اى بالافراد التوهمية فكيف يعطى حكما
مساويا لاياها والحاصل ان الحس لا يعطى حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار
حكمه فى الكليات قطعا واما الثانى وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات فلان حكم الحس فى الجزئيات
يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه فى اى جزئى كان فى معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا
وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه احدها انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة فانها اذا
لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضئ بضوئها والشعاع البصرى
المحاذى لما حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المستضئ
بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع
وامتازت النار عن الهواء المضئ المجاور لها فادركها على ما هى عليه من الضوء واذا كانت
بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التى تستوف حالها وكالعنبة فى الماء نرى كالاجاصة
وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير
راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية
راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى تنفذ
الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابها فى
الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان تكون مثلا ما يلى الرائى رقيقا كالهواء وما يلى المرئى
غليظا كالماء فى مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها
الى ذلك الغليظ ثم تميل الى طرفى المرئى فتكون زاوية راس المخروط حينئذ اكبر منها فى
الصورة الاولى مع كون المرئى شيئا واحدا فيرى فى الصورة الثانية اكبر منه فى الاولى
كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت
فى الهواء والاسودان هما الواصلان اذا كانت فى الماء والزاوية التى بين الاولين
اصغر من التى بين الاخيرين فكذلك يرى فى الماء اكبر منها فى الهواء وايضا ترى المقرب
من العين ترى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المثلث الواحد
اذا جعل وترا لزاويتين مختلفتى الاضلاع بالزاوية التى ضلعاها اقصر كانت
اكبر من الزاوية التى كانت ضلعاها اطول وبالعكس اى ويرى الكبير صغيرا كالاشياء
البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان البعد كانت الزاوية



لان سطح الماء ... شئ مستو

وهو الخط الذى فى وسط المخروط من الخطوط الشعاعية

الى طرفيها هـ

اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئي
كانه نقطة وبعد ذلك يخفى اثره وفي رؤية الاحول الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع تحريك
احدى العينين وذلك لان النور البصري يتدرج من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما
الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا
مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة ورئي ملتقاهما فيرى المرئي واحدا
واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى اثنين او نظرنا
الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقدير من قريب الماء على التقدير
الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى القمر او ينعكس
من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس
وكالاحول اي الذي يتعمد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف
في العصبتين او في احديهما واما الاحول الخلقي فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف
على الصواب وبالعكس اي يرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها
خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رأيت
تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه
الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل
منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون
الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما متميزين
ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك
الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك
رأتها ممتزجة وترى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا مثال اشتباه الشيء بمثله
فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب خروج الشعاع البصري
المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يرى صاحب
خوف اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء
وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام
المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول
القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة
لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار

لا وجود

لا وجود لها بل ما يشبهه والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك النقطة او الشعلة في موضع يتأدى اثرها
الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك
اتصل هناك صورتها في الموضع الاول بصورتها في الموضع الثاني ترى كما مر ومثله على الاستقامة الاستدارة
وايضا لما تتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال
الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة وترى
المتحرك ساكنا وبالعكس اي ترى الساكن متحركا كالظل نراه ساكنا بسبب ان البصر
اذا ادرك شيئا في موضع محاذيا لشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت
النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم يميز النفس بين الموضعين
المحاذيين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا
او انحطاطا فلا بد ان تتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان اصل الظل مرتبة من مراتب
النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا ولنا المقصود انه على حالة واحدة ولا يحس بازدياده
وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة
ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة
حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع حكمه بالسكون
في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك جهة متحركا الى خلافها كالقمر يراه سائرا
الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا
كان عندنا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه فنفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فلما
فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب انما كانت على الحركة ليقرب الغيم منا اسرع
في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من
القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر فوقه حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم
فيتخيل ان القمر بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحرك
الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا
وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة
حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر
الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب وترى الشجر المستقيم
على الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء
الى الشجر انما يتصل به على هيئة اوتاد الآلة المسماة بالفاحية ...

كان النجو على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس النجو من موضع اقرب من الرائي
والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا اذا كان النجو على طرف الرائي كان الامر في
الانعكاس على عكس ما ذكر الاترى انك اذا تربت سطح الماء من جانبك تسترى عنك
راس النجو في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس
الى راس النجو اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه فيكون ما هو اقرب منه اطول
مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة النجو ثم ان النفس
لا تدرك الانعكاس لتعودها في روية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب
الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول
النجو فتحسب لذلك ان راس النجو اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه
اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منعكس تحت سطح الماء وترى
الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف
قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه
فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه
انما تنعكس من خط مستقيم مساو لعرض الوجه والزاوية التي توترها هذا المنحنى اصغر من التي
كان توترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث
يكون طولها محاذيا بالعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول
لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا
احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني
بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى خط الوجه غائرا واذا كانت محدبة نرى ناتيا
وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الروية
الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها
ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فيما حكم بالاستمرار اي بكون شيء واحد
موجودا مستمرا عند تواردها اي توارد الامثال كما نقول لما يسلم السنة في الالوان
من انها لا تبقى آنين بل يحدث امثالها على الاتصال فانا نجد البصر يحكم بوجود لون واحد
مستمر وكما نقول النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة
آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في السيفات المتماثلة اذا وردت
على الحس متعاقبة وفي الماء المتواترة فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس

في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس
وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به تمايز كل
منها عن غيره فيحصل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال
على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض النائم يرى
في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في اليقظة ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم
كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج
ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما
من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة بالنسبة اليها يظهر فيها بطلان ما رآه في اليقظة
وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما
ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة
المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام
الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها
وتعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا نقال ذلك اي غلط النائم
والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما
الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب
آخر في اليقظة والصحة مغايرا لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب
المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها
وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلثة التي لا بد منها في نفي
الغلط من احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه
الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا
وانه بثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عنها يتوقف
على ثبوتها اعني من صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم
بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن
سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة
الى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها
عن غيرها والعجب منه اي من العجب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء
على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما

الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس
فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته ثم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم
حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل
العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا
بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم
المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت
الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس
وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة لمتهم
فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة
بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة
تنفي احتمال الغلط فما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط
في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة
فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطة وازالة ما عسى يتشوش النفس
من الدغدغة وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية
بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل
بان نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب
انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان
الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل
فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما شاهده
الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها
وبان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما ثبت بالنظر الدقيق
او الجليل فهي انه لا تستتبع على ذلك انا قد ومن تابعه الوجه الرابع هو الدال
على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى
الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب
من اجزاء مشفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب
انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء الفائض من الاجرام النيرة للاجزاء المشفافة
المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء

بالاشعة ح

سببه ان الهوا والضوء الفائض من الاجرام النيرة
مداخلتها في خلل الاجزاء الشفافة الجمودية متعكس
من بعض سطوحها الى بعض ١٢ ح

المنعكس

المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس
شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فان كثر الانعكاس بين الاجزاء
الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اي من
قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر منه اي من
الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا
بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث فيه امتزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به
عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الاتحاد
والاتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل
واما الثلج فهو اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط
الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا
اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون
وانما كان اظهر منهما اذ ليس اجزاؤه منفصلة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان مقتضاه
اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات
ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم
تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان الجزم العقلي ليس يحصل
في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور توجب الجزم
كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط هناك
قائما لا ان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات
لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ويمتنع ان بديهته شاهدة
بصحته واستحالة الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع
عطف على ان لا يوثق اي لا لعدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا
على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس
امور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا العدم
الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم
معترفون بها قالوا اي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدا الفطرة
خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات
وانتزع منها صورا كلية يحكم بعضها على بعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات

فاذا

ههنا ح

الغلط

او بمعاونة شي آخر كما في ساير الضروريات والنظريات فلولا الاحساس بالمحسوسات لم يكن لنا شي
من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء
او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقايق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه
بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لساير اللذات واعترض بانه
ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من المتعقل
فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم منه قدح في البديهيات
التي هي فرع التقدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات
مشروطة بها ممنوع عليها لانها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في الاصل القدح فيها او منها
حقيقتها حقه لا ازيها ولم في ذلك اعني القدح في البديهيات بشبه الاولى اجلى البديهيات
واقويها في الجزم قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانها
لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين
بها اي بالبديهيات يتمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وتلك لقوى موقف تلك
الثلاثة عليه احدها من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء اي ولانه لم يكن
اعظم منه فالجزء الآخر معتبر في الكل لانه جزء الكل وليس بمعتبر في حصول الاكتفاء بالجزء الاول
اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء
المساوية في الكمية لشي واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم يكن متساوية في الكمية
فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشي وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها
فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل هذا على طريقة المتقدمين فان اكثر مباحث الكم المتصل
والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا كونه في الحقوق اجمالا الي البحث عن الكم المتصل
الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اي وان لم يكن كما
ذكر بل كان في مكانين لم تميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين في آن واحد
في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم تميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه
انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان
الواحد اثنين فيكون وجود الثاني وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة
حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت
عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها
ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن

الكل

الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشي الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا
لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة
وليس يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها نظرية لجواز ان يكون الحجج بلا تجشم كسب وتأمل فكر
بل معها شي وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بالبديهة والحجة يجب ان يكون
ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل
واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة احدها انه اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشي
اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة
توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا
فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما
قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشي ملزوم لامتيازه عن غيره عند
المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه
لان المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشي فرع ثبوت ذلك
الشي في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال
لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك
وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا اختلاف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا
موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه
غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه بها الحكم
قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن
معا فان قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق الخارجي والذهني
وبين ما يقابله والمعدوم اي المعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان
في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر
معارضة للحجة المذكورة بان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة فانها اي معارضته
بما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانها قطعيات وهو اي تعارض القواطع
المركبة من المقدمات البديهية اقدح في الحجج القواطع في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب
بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب
عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشي اما ان يكون يقتضي تميز
المعدوم عن الموجود اذ لو لا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان

المعدوم متميز الكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك
الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك التى تقابل
فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها تقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن
للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة
العدم فتقسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذى تقابله سف
لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد الوجه الثالث من تلك الوجوه
الاربعة انه كون الشئ اما ان يكون اولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم لمنقول المراد به
فى قولنا هذا ثبوت الشئ وعدمه اما فى نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود اولا اى ليس بموجود
واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا والتقدير متمانعين سوى هذين المعنيين
وكلاهما بط فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشئ وعدمه فى نفسه كما فى قولنا السواد
اما موجود اولا فلانه لا يعقل شئ من افراده اى لا يتصور من شئ منهما معنى صحيح اما الثبوت
وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشئ اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون فى قولنا
السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولنا السواد او الموجود لكن التفاوت بينهما ظ فيبطل كون
وجود الشئ نفسه وقد يقال لا نسلم عدم التفاوت فانا ادعيت حكم البديهة بالتفاوت
فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا بط لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك
الشئ كالسواد مثلا فى نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه اى وان لم يكن معدوما
فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون
نفس الشئ او هو بط لما مر او غيره فالشئ معدوم فى نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود
الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل بط فتعين المدعى
وانما قلنا لو لم يكن الشئ معدوما فى نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشئ مرتين وكان موجودا
بوجودين تسلسل فاذن يثبت ان الشئ معدوم فى نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن
الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين
الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اى فى اجتماع النقيضين ووجود
الواسطة الخ وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل
منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيهما فيلزم حالا كون السواد
معدوما فى نفسه وكون الوجود موجودا اقيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى
هو السواد مثلا على التقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله فى الحركات

والالوان

والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقيامه بالمعدومات وتحصل
المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا تجوز قيامها
الا بامور موجودة واشار نحو الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الموجود على السواد
على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه بط بالاتفاق ليس المراد
بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ماذكرتم بل المراد ان السواد
موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية
بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد
موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية
الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو بط فوجب رفع
الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا امتناع التسلسل فى الامور الذهنية
لان البرهان انما قام على بطلانه فى الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية
الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة
قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال
معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين
مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود فى الخارج اما مطابق للخارج
فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه اولا يكون مطابقا
له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس
الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف
بكذا فى الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق الظ بين ان يكون قولنا
فى الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفى وهو قولنا السواد
ليس بموجود فلان وجود السواد اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد تناقض
لانه سلب الشئ عن نفسه او غيره وهو بط لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره
اى يتوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفى وهو اى تصور
السواد يستدعى تميزه وثبوته لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون
حصول الوجود للسواد شرطا فى نفى الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد فى
الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفى الثبوت الخارجى عنه ولا محذور فيه لما مر من
ان الكلام فى النفى المطلق المقابل للثبوت الذى اعم من الخارجى والذهنى فلو كان

موج

السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن
شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا انتفائه عنه ان الحكم على السواد الثابت في الذهن
انه معدوم مطلقا بل ان ذلك تناف بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان التخالف
في تصوره وتميزه وثبوته راجع الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم
فلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرنا هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك
الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن
الوجود وسنبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اذ سنستدل هناك على امتناع خلو
الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود
لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود
السواد معدوم معنى محصل فلا يكون للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به
فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود
او لا يكون اسود لان الجزء الثبوتي منه لا يتعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوجود
الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن
بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية
ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية
وتذكير الضمير بالنظر الى الخبر يعني ان اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدوم
لا يتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية واللا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية
واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية والا اي وان كانت الموصوفية وجودية
فاما نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال
اذا كانت الموصوفية جزءا لها او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما بها موصوفية بها اي بتلك
الموصوفية الثالثة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية بطرفيها
فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفات الى ما لا نهاية له وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية
عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون
في الجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل فاذن
الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اي بتعين الحقية في الجزء السلبي
الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقيني ان ما له

الواسطة المعلومة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف
الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع الجحد بقولهم ونفاها الاكثرون وادعوا
ان البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي
بغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره
والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه
فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه
الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره
ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار
الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان
المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم ثابت له
ذات ما حقت له العدم على انه تركيب تقييدي لا لان اي ليس مفهوم المعدوم ان ثمه
ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس
الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا
ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو ثابت لكونه متميزا وهو الذي
ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الاول من ان اجلى البديهيات موقوف على تصور المعدوم انه موقوف على تصور ذات
المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم
منه ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل
ان يكون ما يصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم
في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يستدعي تميز الموجود عن المعدوم انه يقتضي تميز
ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم
انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه ويكون للمفهوم
حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك
كون قسم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون
عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم
خاص قسما منه والحمل اي حمل الموجود على السواد انما يصح للتغاير بينهما فان
مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اي ذاتا صدقا عليه

فلا يلزم منها عدم الافادة كما في قولنا هذا السواد سواد او الحكم باتحاد الاثنين فهذا
جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه الثالث اعني قوله والنضافة حكم بوحدة
الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهي في نفسه معدوم الى
آخره اعتمادا على ما سيجي من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة
وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وبهذا اعني قوله والحكم
للمتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله
والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان نتائل الموصوفية
ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها
في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لها في الخارج بلا شبهة
وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق
لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستفاد انت فيما يرد
عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تستلج به اي بهذا لكما لتحقيق الذي زيد لك
الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية
للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت العادة بها كجزمنا
بالاوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل
مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اي من العاديات المجزوم
بها ان هذا الشخص الذي رايناه الآن على هيئة الشيوخ لم يتولد فهو على هذه
الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان ولبدا ثم طفلا ثم مترعرعا
من ترعرع الصبي اي تحرك ونشا الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان
اواني البيت لم تنقلب بعد خروجنا عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية
والهندسية ولا الحجارة اي ولم تنقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا الماء الغور
الذي رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من الف من
ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من
الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجد فيها
ما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخطا قائما في الكل اي كل هذه القضايا
باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم
الى القادر المختار فلعله اوجب اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك

الذي هو طرف الثبوت من الترديد

اي ما ذكر من الشيخ المتولد فهو نظايره من الامور المستبعدة التي لم يجر بها عادة
للامكان فان مثل المستبعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعا ونحو العلة لجميع
الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث
الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل
اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل
بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفي بضبطها التواريخ
فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وانما فصل هذه القضية
عن القضايا السابقة لان المتكلم قايل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملك
فانا نجزم ان هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل واهل
الملة يجوزونه اي يجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ تعلم انه كان
يظهر جبرئيل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له اجنحة كما في الذباب والجواب
ان الامكان اي امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع
اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا
كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما
لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع
موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى
امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم
الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان للامزجة والعادات
تاثيرا في الاعتقادات فرقيق القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه
بل ربما يلتذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح
الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به
برهة من الزمان ونشا عليه فانه يجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته
بجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما خالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم
من بديهة العقل في الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عليهما لجميع
افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة
من الامزجة والعادات المخصوصة لانا ان نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة
والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم

فلعله اوجب ذلك للارادة

فيما صح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لانم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به وان سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا ترى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض لزوالها عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة لاحكام البديهة فقط قولهم من اوليات العلوم العقلية دلت على انه قد تعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وهو اي العجز عن القدح فيهما الا الجزم بتفرد ما بتمام مع اجرائهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعا والا اي وان لم يكن احديها خطأ بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين ح واذا كان احديها خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اي قرب قلنا فحين العجز ولو انا نجزم بالاحوال الجزم به وانه اي الجزم في آن بالاحوال الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل او نتيجة اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهور الا يبقى معه فيه شبهة ولذلك

سعل

نقل المذاهب المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربالاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وسوى اي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطايفتين فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا يحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى انه لابد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركة يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلابد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا نقل الكلام الى ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تع اما بواسطة او بغير واسطة فان استناد الجائز الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المراة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشاعرة فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بديهة العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة زعموا انها متجددة آنا فانا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود

الصين بلدة في المشرق والاندلس بلدة في المغرب

وانكره الموحدون عن آخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون
العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا نجب
بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهائها كل واحد منها الى ملاء او خلاء وتكذبه الحكماء النافون
للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان
قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان
موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم
في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الحدوث
لشيء الا عن شيء كهو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من
شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة
لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وجوز المسلمون من القادر
فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا
الانسان محل للالم واللذة اى يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم
والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة له اى للانسان وليس
من ذوات الانسان فقال النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان
بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع
والعطش ليس من ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة
فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم
او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابها اى جواب الشبهة الخامسة والعادية يعلم
من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جوابها اى الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذي يجزم
بصحته او به بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما
على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة
ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اورد الامام الرازي في شبه السوفسطائية
فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل في تصور
طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب عنها عن الشبهة الاخيرة اعني
السادسة بان الجازم بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم
لا بديهة العقل وهي اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما يمنع نقائضها
اى نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه

وبها يتبين في نقيض ما حكمت من ان الميت يخاف منه
بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وفيه نظر اذ اراد ان بديهة الوهم تحكم بما يمنع نقائض
هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها بالبديهيات وبعضها على هذا الدليل
الذي نظمه به كذب بديهة الوهم اذ به تمتاز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان
هذا الدليل موقوف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية
على انها ليست جارية بما يمنع نقيضها اذ لو جزمت به ايضا كانت تلك القضية من الاحكام الوهمية
التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا يمنع نقيضه اى ما لم يتيقن
ان ذلك البديهي ليس من مجزومات البديهة بانه نقيضه وذلك ما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان
مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود لا لانه قطعه وقد اجيب على الشبه الست كلها بان المقدمات
المذكورة فيها الفت قضايا صحيحة في اما بديهيات واما نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت
قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها ووردنا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات
باليقين بل قصدنا انقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اى المنكرين
للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا للخصم انكم ان اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان
البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بها الا بالجواب عنها عن هذه الشبه
وانه اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يبقى البديهيات ضرورية لتوقفها ح على ذلك
النظر الدقيق وسواء علم تعالى بها ضرورية موثوق بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه
وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقفا لتوقف البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها
عن الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات
مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة
قطعا وان لم نتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا للاحتياج
الكشف العقلي فيه الى تصحيح البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة
الرابعة المنكرون لها للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين
مبطلها اى الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق
الى العلم غيرها اى غير الضرورة والنظر وامثلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون
بالتوقف فانهم قالوا الظاهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من
حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فتصحيحهما به يلزم الدور وليس لنا حاكم
سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم قطعتم بشبهتكم
لقدكم

هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً ووجوب السوفسطائية فعندنا نقضتم بكلامكم قالوا كلامنا
هذا لا يفيد قطعاً بذلك البطلان والوجوب فيتناقض أي فيفسد كما توهمتم بل يفيد شكاً فالشك
في بطلان تلك الأمور ووجوب السوفسطائية وشاك أيضاً في أنا شاك أم لا وهلم جرا فلا ينتهي في المآل
إلى قطع بشيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم
جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما تمسكوا في مذهبهم بمثل الإشكالات المعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم
موجوداً لم يخل من أن يكون متناهي القبول للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل بأدلة نفاته أو لا متناهياً وهو أيضاً
باطل بأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان إما واجباً أو ممكناً وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في
الوجوب والإمكان وبالجملة لا يأتي بقضية بديهة أو نظرية إلا ويعارضها بقضية مثلها في القوة تقاومها وترد
عليهم أنكم جزمتم بانتفاء الأحكام كلها وبلزوم ما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لمدعاكم ومنهم
فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس
فمن اعتقد مثلاً بأن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس ومن يستكل حلاوته حق بالقياس إليهم
ومرّ بالقياس إلى خصومهم ومن خصومهم ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء حق واحتجوا على ذلك بأن
الصفراوي يجد السكر في فمه مراً فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات وذكر في الأخير ما مفاده قطعي
أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ينشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث وقيل لا يمكن أن يكون
في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفا بلغة اليونانيين
اسم للعلم وإسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم أي مع
السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالمعلوم والمعلوم
في الضروريات كونها مجهولة محتاجة إلى النظر وهم لا يعترفون بمعلوم يثبت به مجهول فانتفى القانون المعتبر
في المناظرة فالاشتغال به أي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما
قرروه في قولهم إن أجبتم عنها إلخ بل الطريق معهم في التزامهم ورفع إنكارهم أن يعذبوا أي يعذبهم أمور
لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها فإنهم فيها حتى يظهر عنادهم في إنكار الأشياء كلها مثل أنكم
يعاقبون بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين ... وما يناسبه فإن أصروا على
الإنكار أوجعوا ضرباً وأحرقوا بالنار أو يعترفوا أي إلى أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق أن تقرير كتب الأصول الدينية
لمثل هذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم
التثبت فيما يردونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادي رأيهم   المرصد الخامس

في النظر إذ به يحصل العلم الذي هو إثبات العقائد الدينية وقيل هو موقوف للتقدم وفيه مقاصد
المقصد الأول في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن
وأورد عليه أسئلة أربعة السؤال الأول أن الظن ينقسم إلى المطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق
جهل فيلزم مما ذكره من تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه
المصنف فقال ولا يطلبه عاقل فإن النظر بالفكر في الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علماً
لا ظناً فيكون قوله أو غلبة ظن مستدركاً ويمكن أن يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم
فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها
فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات الفقهية ولا يلزم
من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الأخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم الجهل
السؤال الثاني غلبة الظن غير أصل الظن بل هي صفة زائدة عليه فيخرج عنه أي تعريف القاضي ما يطلب به أصل
الظن فلا يكون تعريفه جامعاً قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته
فإن ماهيته هي الاعتقاد الراجح فكأنه قال أو غلبة الاعتقاد التي هي الظن وفائدة العدول إلى هذه
العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد أجاب عنه الآمدي بأن له
أي للنظر خاصيتين إفادة أصل الظن وإفادة غلبته بأن يزاد رجحانه وقوته متقارباً إلى الجزم
وقد اكتفى في تعريفه بذكر أحدهما أي أحد الخاصيتين ولا يجب ذكر الكل أي كل خواصه
في التعريف وفيه نظر إذ يوجب جوابه هذا جواز الاكتفاء بقوله يطلب به علم فإن إفادة العلم خاصة
ثالثة للنظر كما اعترف به فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده
ظ لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده
فلا يكون جامعاً إذ خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء بإحدى
الخاصتين ... السؤال الثالث التحديد إنما يكون للماهية
من حيث هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه فإن ما يطلب به العلم
وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر فلا يكون التعريف رسمياً والانقسام إليهما
أي إلى هذين القسمين خاصة له أي للنظر مميزة إياه عما عداه وقد يقرر هذا السؤال
الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال لفظ
أو للترديد وهو أي الترديد للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب
منع كونه أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم أي أيّاً ما كان من القسمين
المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله أن المراد بأو أن قسماً من المحدود حده

هذا وهو ان الفكر الذي يطلب به علم وتصديقات آخر منه حدوده ذاك وهو ان الفكر الذي يطلب
به ظن فهو في الحشو حد ان لتنبيه المتخالفين في الحشو المخصوصة المتشاركين في مطلق
ماهية النظر ولم يرد بها ان الحد المايز واما ذاك على سبيل الشك او التشكيك لمنافي
التجريد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه
فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات
العقلية اي الذهنية لا الجنبية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت
في المعقولات يسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات يسمى تخيلا كيف كانت اي سواء طلب بها علم
او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا
يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكره جنس للنظر لا مرادف له على
ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له مميز عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل
كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية
والفصل يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان
اصل النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شمول غير النظر له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكره
جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بناء على اتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه محل
لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد مسامحة ظاهرة في خلافه نعم حد وانا
كلمة ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما
لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريف الشامل لجميع الاقسام من الصحيح والقطعي
والظني والموصل الى التصور ولو كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف
اقسامه وله وللنظر تعريفات بحسب المذاهب منها انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات
السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات
قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى آخر وعليه اشكال لان احدهما
انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده
او بالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر خارج عن حده وكونه اي كون التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها تركا قليلا حذا لجانا ناقصا كما قاله ابن سينا لا ينبغي عليلا
لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر
وقد اجيب ايضا بانه لا يدع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما
اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا بامر زائد يكون منهما ترتيب

وايضا ما اشتق ان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما
الاول فلان اعتبار النوعية مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب
من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق
ان التعريف بالمعنى بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب
الى المبادي الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى غير حاجة الى قرينة الا انه لا
ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد
مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا احد النظر بما هو المعتبر منه وهذا الحق ما نقل عن ابن
سينا وتبعهم من استضعف الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور
وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه
فقط والا وجب ان يبدل الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب
مادته وجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه
النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمواده قد لا تكون
معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل
العلم على المعنى الاعم لانه يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما ان الظن
يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم
ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما هو والظن على ما يتناول سائر التصديقات
ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه من التصورات و
التصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا واما
من يراه اي النظر مجرد التوجه الى المطلوب الا ان بناء على ان المبادي عام الفيض
فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات
سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من
حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات كتشبيهه بتحديق
النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة
المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك
الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه و
تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الاول مذهب اصحاب
التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ثم نقول لا شبهة في ان كل مجهول

لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن
تحصيله من تلك المعلومة على اى وجه كان بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة
مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وحاولنا
تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان تتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم
الى اخر حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان تتحرك
ايضا فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يودى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما
هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية
اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط
بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية
واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون
الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء
فى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحريك العقل نحو
المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل
بها الى تصديقات لو بناه على انحصار المطلوب من الكسب فى التصورات المقصد الثانى
انه اى النظر ينقسم الى صحيح وهو الذى يؤدى الى المطلوب وفاسد يقابله اى لا يؤدى الى المطلوب
فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب فى
اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو ان ترتيب العلوم
بحيث يودى الى هيئة مخصوصة للتأدى الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين
احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة
عليه وهى بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما يخصها فى نفسها اتصف الترتيب
قطعا بصحته فى نفسه اعنى تاديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة
وصورة اى لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون
جوابا لمانع الفاء وهو قليل فى الاستعمال صحته اى صحة النظر المستلزمة تاديته الى المطلوب
بصحة المادة اى بسبب صحتها اما فى التصورات فبان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا
جنسا لا عرضا عاما وفى موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما فى
التصديقات فبان يكون القضايا المذكورة فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا
اذا كان فى البرهانيات او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى ترتيب
كما فى الجدليات

المقصد

الموصل

المعرفات والادلة معا اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما
معا او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اى النظر الى الجلى والخفى وهذا بعيد لان
النظر او يطلب به البيان ولا بحسبه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه
وقال والتحقيق ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان بحسب الجلاء والخفاء لوجهين احدهما
بحسب الصورة وهى الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة فى الخفاء والجلاء
فى استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج فى ذلك الى الوسط وغيره محتاج الى الوسط لاقل الاكثر
وثانيهما بحسب المادة فانه قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب
مستند ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسائط على مراتب متفاوتة فى
الكثرة والقلة والاقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او
يستند اليها ابتداء مع تفاوتهما اى تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت
ضرورية باعتبار تفاوت فى تجريد الطرفين كما هو تقرره وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجرى فى المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة فى الجلاء وقد يكون
نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة
فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذى ذكرناه فهو لا يعرض
للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا منع بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من
صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى كلامهم من ان هذا نظر جلى وذاك نظر
خفى وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اى غير ما ذكرنا فلا نثبت له اى الدليل لم يدل على ثبوته المقصد
الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور
واما افادته للظن فقيل انما يتفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع فى الاستدلال من تحرير محل
النزاع ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازى قد يفيد اى النظر العلم
فيكون المدعى موجبة جزئية قال المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو اى هذا المدعى الجزئى
وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيد العلم بان هذا
محتاج الى موثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قال جدواه لان المقصود الاصلى من اثبات
كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة عنا
مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد ايضا واذا كان
المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئى لا يثبت ولا يعلم حاله
الا بالكلى الذى ينازع فيه وذلك الجزئى بعينا وقال الكلى كل نظر صحيح بحسب مادته

المقصد

العلم

وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية
الصادقة فانه يفيد ظنا لكنه لا يعقبه ضد للعلم اي منافٍ له كالموت والنوم والغفلة ومانع
هذا المقصد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان
قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه
الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها
في الافادة جامع تقسيما وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفيد العلم علم
بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن علوما اربعة الاول العلم بالمقدمات
المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة
صحتها وترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل
علم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بمتعلق المطلوب
هذا محصول كلامه وحاصله ان تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ملاحظ معه حال
اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه
الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر
مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج
عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري
لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح
مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون
النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة والاتضاح وذلك اي كونه دونه في القوة
الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه اي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون
بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلان اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا
الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين
ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء
صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية
صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية
صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم
الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف

فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيما كونه ضروريا قوم قليل وكيف لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر
قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون
لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما من العوارض واللواحق
لتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم
بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات
بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة
انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه قلنا لا نسلم بل التفاوت اما للالف والاستيناس
بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين
ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة وقالت طائفة منهم امام الحرمين
انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات
الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه لتمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم
وتلخيصه انه من حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة
الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء
بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض
فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر مشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر
بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما حققناه والجواب
اي لامام الحرمين انا نمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك
ونمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات
النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمه العبارة انا نثبت القضية الكلية
القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم فانه يفيد العلم او المهملة القائلة
النظر قد يفيد العلم على اختلاف التقريرين بقضية اي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي
معين من افراد النظر فنقول النظر الذي كل نظر قياس معلوم الصحة مادة وصورة للادلة
لو كان قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة
قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فلانا لا نعني
للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة
واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد تعالى سبحانه لحقي هكذا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يستلزم العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي

العلم مع استقرار المانع يفيد العلم وسلمنا انه اما الضروري فلان النظر الصحيح ما يشتمل على جهة
الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما
الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان
اذا انضم احديهما الى الاخرى افادتنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي
الواقع في مادة مخصوصة يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث
خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة
كما ذكرناه حتى الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان
نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورة
والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصوراتها يكون تصورا كما في القضية
المهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته
المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد
من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على نظر مخصوص والاستدلال فيه
فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام جزئيات كلها فاذا اثبت حكم الجزئي المعين فقد اثبت حكم ذلك
الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول
ضروري اثبت به هذا النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في هذا الجواب استطراد لان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا يلزم الا ما هو
الشيء ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري يدل عليه عن لزوم جواز الانتهاء والى
نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كون النتيجة في القياس الضروري لازمة والملازمات
استدلالا او بواسطة قطعية لازمة للملزوم فيكون حقا وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية
وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي
لكن على تقريره ثم عورض بمنع النتيجة فقيل ان الحكم لانه بحق النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا
لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم
اياه فلنه جائز وان كان نظريا يلزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه متناقض صريح لان
المدعى سالبة كلية فقد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وسوى المعارضة انما تم اذا ادعى الخصم
اليقين بنفي السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضنا التشكيك
فحتى لا اثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان ملا النظر الخاص يفيد الظن بعدم للافادة

فلما ثبت ان النظر مفيد للعلم فلنا ان نفي والمنكرون طوائف سيأتي كلامهم مشروحة بان ما تقدم شبهة للمنكرين
باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك الشبهة واختصاصها بينهم
غير منضبط وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الآتي ذكرها الى هو فنقيل قولكم لا شيء من النظر
مفيد وان سوقه الشبهة في ضمن اولى بالشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون
الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مورد اتها واحدا ومدار الشبه على ان العلم بها ليس ضروريا
ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة مشتمل
على تدقيق وتحقيق افرد ما عن الشبه الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا
لمن زعم انه لا يفيده اصلا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم
من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الاولى
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطأوه لامتناع الخطأ
في الضروريات والثاني باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا
ولذلك ينتقل المذاهب ودلائلها الماخوذة من انه قد ظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا
منقوض بالحكام الحس فانها ضرورية عندهم ويقبل مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج
الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك
هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر متعلق بها ويتسلسل
اذ ينتقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ويقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا
فلا بد من نظر ثالث متعلق به وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة
ان لا يحصل لنا الا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم
من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي الخصم بنفي المعلومية قلنا نختار انه
ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه
كالعلم بان ما نتجه من ذلك النظر اولا او ثانيا او ثالثا او رابعا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده
بالنظر وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون
نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا
لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل
لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة

ترتبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة
الى نظر آخر فقد يشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثامنة المقدمتان لا يجتمعان
معا في الذهن لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم آخر بالوجدان
ومع لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وسلك مفوضة بافادة النظر الظن
اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن الضروري قد يفضي حظ ادراكه ويحرز
اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى الظن الخ قلنا لا نم ان المقدمتين لا يجتمعان في الذهن
بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا
اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات
ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر
ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى ودفعوه اجاب عن الشبهة
بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين بل يكفي حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك
يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المحصلة لحصول النتيجة والتوجه الى المقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه
اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا اولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين
وملاحظتهما بالقصد تبين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين
معا بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا وتوجه بالقصد الى الاخرى
عقيب الاولى بلا فصل فيحضر الاولى ... بكونها ملحوظة قصدا او فيه كطرفي الشرطية فليس
ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت
نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو
مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا لكن اذا لاحظت بحيث تكون مقدمة قصدا واعملت
مفاسد ما الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع
العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة التاسعة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم
مع العلم بعدم المعارض للنظام اذ معه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف
لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح
بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز
كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض الذي لم ينكشف وجوده بعد
النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري يحتاج الى نظر آخر يفيده وسوى ذلك النظر الآخر
ايضا يحتمل المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم

ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث وهلم فيتوقف حصول العلم من النظر
على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة
يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حق اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر
علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد
النظر الصحيح القطعي توهم على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر
وانكشاف المعارض بعده توهم بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف
عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلمين حقية النتيجة والعلم بعدم المعارض
انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان
المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل المراد
انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما
بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك
النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا انتهى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر
ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس
الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافي كون
عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر اذ عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون
شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني
وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزم بمعنى انه يستعقبه
عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر
حصل العلم كما انه اذا انتهت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى
انه يعني النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كما تجاب حركة اليد حركة المفتاح
حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي
كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب
بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد
العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة وطرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت
النسبة او انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصوره طرفه فيعرف انه المطلوب وانما
خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان النزاع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا
اليه ويندفع به بعض الشبه السالفة والآتية السادسة ان دلالة الدليل اي افادة

الشبهة

ويمكن ان يجاب عن هذه الشبهة باختيار الشق الاول ويمنع لزوم الدور بان يقال العلم بالمدلول الذي
يتوقف عليه العلم بالدلالة هو العلم التصوري لا التصديقي

النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالة عليه اي على ذلك المدلول لزم الدور
لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق
بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر والا وان لم يتوقف
افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول
وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه بط لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول
كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة
النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه
الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة
الامر الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر
فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي متنسب الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه
وافادته اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم
بالصانع والدلالة عليه بالفعل يتوقف على النظر فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو
اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث
يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بذلك العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطراري
كالعلم الضروري فيكون حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه لا يجوز
التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله او لا يجب لجواز
انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب
الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كما ذكره الامدي
وبين ذلك هذا المجيب الشافعي وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله
واجبة فيكون مكلفا بها وحمل الايجاب راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظ فالاولى
في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري اذ الموجب
للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصور هما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب
بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك
النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا
ان سلمنا ان التكليف يتعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف
بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها

ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة اليه تعالى جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة
لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول بط اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد
للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني بط اذ يجوز ان يحدث بعد العلم بعده اي بعد
النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا نختار انه بعده بشرط
عدم طرو كما او ما نافيه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في المقدمات لا يعقبه
ضد العلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو بط
لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فوجهه اي موجب ذلك الدليل
الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه
يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المعتد
يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظ البطلان فانه تع يستحيل عليه العدم اوجد العالم
او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم منه ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا
اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا بط لان الادلة
ادلة في انفسها سواء نظر فيها او استفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الذي الدليل نظر فيه
واستدل به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع واللازم من
نفي الملزوم انتفى لا مدخل له في حصول اللازم نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم و
نظر فيه علم وجود الصانع وهذه حيثية لا تفارق الدليل نظر ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة
بالامكان وهي متوقفة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة
على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون
جهلا لكونه غير مطابق مستند الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم و
الاستناد الى ما يجزم به انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم واذن فاذا نجزم بان يكون الحاصل
عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب صحيح قلنا يرد النقض بما ذكرتم انما لزم
المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لنا العلم بالمقدمات الصادقة المعلومة
وترتيبها المفضي الى المط فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة والتخلص
عنه اي عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التمييز
بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما
دون الاخر وايضا فهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها
على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان تخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف

بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل
يخالفه في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في
الهندسيات والحسابات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الافهام جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاولى والاخلق بذاته
وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقايق الالهية من ذاته وصفاته
لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه بعضهم واما
لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركب في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه
والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انها لا تتصور بحقايقها قطعا لجواز
ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن
منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا
وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي في التصديق اليقيني تصورها بعوارض ما هو حاصل
بلا شبهة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب
ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان
واولاها بان يكون معلوما له هويته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث
التصديق بوجود ما فانه بديهي الخلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها
من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسما او منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر
الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت
فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد
العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب
الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بالابعد منه وافادة النظر فيه
العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نم ان هوية
الانسان غير معلومة اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي على عسر معرفتها ولا على
الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون حاصلا لبعض
بعض تلك الانظار وفسادها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل غايته
ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه
الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته
ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين احدهما صدق المعلم والاخر منه ان علم بقوله

ان

الالحاد الانحراف والملحد المنحرف من الحق الى الباطل اراد
بهم الاسماعيلية ويسمى اصحاب التعليم

اي اصحاب التعليم

ان اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد
علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما اخبر
عن الله بالعقل بمعجزة كفاه في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه
بانه قد شارك العقل قوله في العلم بصدقه بان بعض المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه
فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف
العقل في معرفته لاحتاج المعلم فيها الى معلم اخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا
من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي
اي لم احتاجه للمعلم الاخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعجز
في الرد عليهم دعوى الضرورة فانا نعلم ان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المرتبة لمعرفة الله
على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة
مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما
يصير حجة على من قال ان النظر لا يفيد العلم بلا معلم في معرفة الله تعالى والماهي قال انه لا يفيده فانه معرفة
اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا لانه ماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا بتبعية
الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون
بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه
والحق في الرد عليه اجماع من قبلهم من علماء الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم
والايات الامرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكثرة في معرض الدلالة الى سبيل النجاة
من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الايات طريق
اخر للرد عليهم لهم اي للملاحدة وجهان احدهما انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة الالهية
ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة فيترتب عليها عقايد باطلة وذلك لا يضركم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما
هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح
النظر وفاسده وهو مسلم الثاني نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي
يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف
يكتفى فيها بالظن

المقصد

لا يحتاجون اليه في العلوم الحوصية التي هي ابعد العلوم عن الحس القطع مع ان الغلط فيها اتفق
قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما
بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح
للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب
الشيخ ابى الحسن الاشعرى انه اى حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء
على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة
الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد
شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته
واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون
المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا
يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا
شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى موثر ولا موثر الا الله تعالى فهو فعله
الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائم او اكثرى فيكون عاديا الثاني مذهب
المعتزلة انه اى حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث
موثرا غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة او بالتوليد ومعنى التوليد عندهم
كما سياتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت
لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد
والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اى بلا توسط فعل اخر منه يتولد منه فعل اخر هو
العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم
ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما
لهم حيث قالوا النظر المتذكر لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدا
كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة
بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية
التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع
التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه

من عدم مقدورية التذكر بطل القياس المتفق الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اى وان
لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمه
اى في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الساير للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع
له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك
العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل ان اى قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب
الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول
عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع
الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا
جواب للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر
قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم لاستلزامه تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا
المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدا الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا
هذا موجب عندهم عام الفيض لا يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص تستدعيه اى ذلك
الفيض بل الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن
اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اى لزوما عقليا ومنهم من يسلك اختياره
الامام الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم
على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا
فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه
هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار
في ساير الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيان انتاجها واما انه غير
متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب
النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ابتداء
وكونه قادرا مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله تعالى كما زعم
الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في
بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته
كما تقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم من وجوب بعض الافعال

عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون باشر العادة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح
تعالى النظر صادر بايجاد الله وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك
عنه **المقصد الخامس** شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة
امران احدهما وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره الثاني
عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل
ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك
ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو كذلك واما العلم به من وجه آخر
فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعني الجزم بخلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن
من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه
جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما
لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمط
مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر
يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني بمعنى ان المقصود
بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو المدلول بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا
الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فيستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والحاصل ان المطلوب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان تبعا لتعدد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه
شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط
للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وسنعرفه دون الشبهة وهي التي
تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل
ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر
في الدليل لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر
في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره **المقصد السادس** النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها
واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما موجبية فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت
وجوب النظر في المعرفة فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم
في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان احدهما الاستدلال بالظواهر الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر

الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى
واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل
بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه مبدأ نشوه من غير
نظر لم يجد من نفسه العلم بها اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة
من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله تع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات
خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية
والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني
انا وان سلمنا امكان معرفته تع لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون
بخطاب الله وامره وهو غير ممكن اذ الخطاب للمعرفة اما للعارف به تع وهو تحصيل الحاصل اي تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم تكليفه اياه وهو
انضباط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف بها تكليف غافل ممنوع اذ شرط
التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل
له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه
قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة لتعذره اي كما لا يجتمع
منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع فيما وجد فيه جامع
لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا اذ من الجامع بينهم من توفر الدواعي الى انقياد الشرع ومعرفة
احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او كلمة
واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة فلا جرم يمتنع اتفاقهم
عليه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله

اي على وجه يحصل اليقين به ولا بد من هذا القيد ليرتبط بالمقدمة ... في آن واحد وما عطف عليه

لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف اقوالهم وجواز خفاء
واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا ابقاء على اثر كذا
من المخالف المفضية الى الفتنة والاسكات الى المعترض اعتقاده لانه لا يجري دونها قوة به وجواز رجوعه
عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر فيه اخبارا وكثرتها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر
ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه
بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل
القاطع على الظني الخامس ان سلم تمكنه بعد تسليم امكانه نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل
اي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان
انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر عن واحد آخر وهكذا الى
ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع
حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة
لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما
حكميهما فان كل واحد من الآحاد تتبعه هذه الافراد لاتبع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء
حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من الادلة من عصمة الامة السادس
منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلى
الله عليه وسلم واصحابه واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا
يعلمونها قطعا اذ غايته مجرد الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد البرهانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية
التي يقتدر معها على ذلك اونقول انه اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان
الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان
المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
المعرفة لكن لا نم انها لا يتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد يحصل المعرفة بالالهام

والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم
اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول
به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة
والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب
النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلتهم قلنا ذلك
يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج
في افادتها الى قول الامام وتشبيه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما
انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والامام على تقدير ثبوته لا يعلم
صاحبه انه من عندهم فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره
وتحريره وكذا الحال في التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم
الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما سبق فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون
مقدورا او قلنا تخصيص اي وجوب النظر في المعرفة لمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان
لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس اذ من عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التي توصل
الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا
وجوب النظر اذ الدليل الذي ذكرتموه عليه منقوض بعدم المعرفة بالشك فان تحصيل المعرفة
لما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على
الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك
اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة اعني ما لا يتم الواجب الا به
مقدورة والوجوب هاهنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب
عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا
للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة
والحج اذ ليس النصاب والاستطاعة للحج واجبا وايضا يمكن ان نناقش في مقدورية عدم
المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب
المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان

الحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض

مقيد ام الكسر الما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب
الصلوة مقيد بوجود العقل و ان لم يكن مقيدا بوجوب الطهارة ومن ثمة عرف الواجب
المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك الشارح لانم ان ما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا الوجوب الشرعي الخطاب الله او مترتب عليه
ويجوز ان يتعلق خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ قلنا الموقوف غير مقدورة
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم
اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن تورع بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له لذاته فانه امر له يقدرون الذي هو السبب الموجب للازهاق
اخوله وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور قطعا اذ لا تكليف بغير المقدور
شرعا و بالجملة ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه
فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان الوجوب على المسبب باعتبار
القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان
تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة
شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة لم يكن الخ فان الواجب هنا يتعلق به القدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة فقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا
بالشئ مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشئ عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف
عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ اللازم ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها
فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها
يجامع كل من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا
تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشئ مع عدم
المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال الا تكليف
بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة
الكتاب على هذا بان تقول تقريره اذ اللازم ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة وتحمل لفظة
مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو تقدم الاشكال التاسع على الثامن لكان احسن سياقا
الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه
ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله و العقايد الدينية والمسائل

الكلا

الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم و الصحابة الاشتغال به اي بالنظر
فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث من قوله قال
عليه الصلوة والسلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اي مردود جدا قلنا
ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواترا انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلوة والسلام ويوردون
عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلايل الباهرة والقرآن مملوء منه
اي من البحث عن تلك الدلايل التي يتوصل بها الى العقايد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر
في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله و
قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر فيها مبدأ الخلقة الانسان
واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير
حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا اصل الذي يعول
عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشئ حكم
مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها
عنهم وهما كانوا تسلم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان
والاعضاء بعضها ببعض فكيف يتميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء ساير
الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة باردة لا مع ان الحيوة
تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء الابدان
والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الطبيعية
فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة اقل
ثم ان للمنكرين للاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع
يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك يبطل الاصول كثيرة مقررة في كتب
الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات و
الارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه الوجود في وقت صح عليه
في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ

قادر لا محالة علی مثله قال فی نهایة العقول ان الآیات الدالة علی اثبات الصانع وصفاته
واثبات النبوة والرد علی المنکرین اکثر من ان یحصی فکیف یقال ان الرسول واصحابه لم یخوضوا
فی علم الادلة وکانوا منکرین للخوض فیها نعم انهم یعنی الصحابة لم یدونوه ای علم الکلام
کما دوناه ولم یشتغلوا بتحریر الاصطلاحات وتقریر المذاهب وتبویب المسائل وتفصیل
الدلائل وتلخیص السؤال والجواب کما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم یبالغوا فی تطویل
الذیول والاذناب کما بالغنا فیه وذلک اعنی ترک التدوین والاشتغال والمبالغة
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحی المقتضیة
لفیضان الانوار علی قلوبهم الزکیة والتمکن من مراجعة من یفیدهم ویدفع عنهم ما عسی
یعرض لهم من شک او شبهة کل حین من الاحیان لا مع متعلق بالاختصاص ای اختصوا بما ذکر
مع قلة المعاندین المشککین لهم ولم یکثر الشبهات معطوف علی قوله بحسب المعنی
کانه قیل مع انه قل المعاندون ولم یکثر الشبهات فی زمانهم کثرتها فی زماننا بما حدثت
من الشبه فی کل حین من الاحیان الی الان فاحتیج لنا بالتدریج کلما حدث فی الاعصار
الماضیة فاحتیج فی زماننا الی تدوین الکلام لحفظ العقاید ودفع الشبه دون زمانهم
وذلک ای عدم تدوینهم الکلام کما لم یدونوا الفقه ولم یمیزوا اقسامه ارباعا ای العبادات
والمبایعات والمناکحات والجنایات وابوابا وفصولا کما میزناها کذلک ولم یتکلموا
فیها ای فی اقسامه وسایله بالاصطلاح المتعارف فی زماننا من النقض وهو تخلف
الحکم عما جعل علة فی القیاس والقلب وهو تعلیق ما ینافی الحکم بعلته والجمع وهو ان یجمع
بین الاصل والفرع بعلة مشترکة بینهما فیصح القیاس والفرق وهو ان یفرق بینهما باختصاص احدهما
بعلة وتنقیح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له فی العلیة وتخریجه وهو تعیین مجرد ابداء
المناسبة الی غیر ذلک من اصطلاحات الفقهاء فکما لم یلزم مما ذکرنا قدح فی الفقه لم یلزم
منه ایضا قدح فی الکلام وما نقله فی البدعة ما هی حسنة هذا اشارة الی ان هو انهم لا یمنع
الکلیة الکبری القایلة کل بدعة رد وتقریر الجواب انک ان ادعیت ان النبی واصحابه لم یشتغلوا
بالابحاث الکلامیة اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع کما ذکرنا من الروایات
التی لا شبهة فیه وان ادعیت ان الاشتغال بها علی هذه الاصطلاحات والتفاصیل بدعة
فهو مسلم لکنه بدعة حسنة لا مردودة کالاشتغال بالفقه وسایر العلوم الشرعیة
وثانیهما یعنی ثانی وجوه المعارضة انه علیه السلام نهی عن الجدل کما فی مسئلة القدر روی انه علیه السلام خرج علی
اصحابه وهم یتکلمون فی القدر فغضب حتی احمرت وجنتاه وقال انما هلک من کان

العلة

فقلکم
قبلکم بخوضهم فی هذا عزمت علیکم ان لا تخوضوا فیه ابدا وقال علیه السلام اذا ذکر القدر فامسکوا
ولا شک ان النظر جدل فیکون منهیا عنه لا واجبا قلنا ذلک النهی الوارد فی حق الجدل
انما هو حیث کان الجدل تعنتا ولجاجا تبلغ فی الشبهات الفاسدة لترویج الآراء
الباطلة ودفع العقاید الحقة وارادة الباطل فی صورة الحق بالتلبیس والتدلیس
کما قال علیه السلام وجادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس
من یجادل فی الله بغیر علم ومثل هذا الجدال لا نزاع فی کونه منهیا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره
الباطل وابطال الباطل فمامور به قال علیه السلام وجادلهم بالتی هی احسن وقال ولا تجادلوا اهل الکتاب
الا بالتی هی احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعری وعلی للقدری مشهورة روی
انه لما نزل قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعری
قد عبدت الملائکة والمسیح افتراهم یعذبون فقال علیه السلام ما اجهلک بلغة قومک اما علمت
ان ما لما لا یعقل وروی ایضا ان شخصا قال انی املک حرکاتی وسکناتی وطلاق زوجتی
وعتق امتی فقال علی رضی الله عنه املکها دون الله او مع الله فان قلت املکها دون الله فقد
اثبت دونه مالکا وان قلت املکها مع الله فقد اثبت له شریکا هذا کما مضی وان النظر
غیر الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغیر والنظر هو الفکر فلا یلزم من کون الجدل منهیا
عنه کون النظر کذلک کیف وقد مدحه بقوله تعالی ویتفکرون فی خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فیکون مرضیا لا منهیا عنه وثالثها ای ثالث وجوه المعارضة
قوله علیه الصلوة والسلام علیکم بدین العجایز ولا شک ان دینهن بطریق التقلید
ومجرد الاعتقاد اذ لا اقتدار لهن علی النظر فیجب علینا الکف عنه قلنا ان صح الحدیث
ای لا نم صحته اذ لم یوجد فی الکتب الصحاح بل قیل انه من کلام سفین الثوری
رضه فانه روی ان عمرو بن عبید من رؤساء المعتزلة قال ان بین الکفر والایمان
منزلة بین المنزلتین فقالت عجوز قال الله تعالی هو الذی خلقکم فمنکم کافر ومنکم مؤمن
فلم یجعل الله تعالی من عباده الا الکافر والمؤمن فبطل قولک فسمع سفین کلامها فقال
علیکم بدین العجایز وان سلم صحته فالمراد به التفویض الی الله تعالی فیما قضاه وامضاه
والانقیاد له فیما امر به ونهی عنه لا الکف عن النظر والاقتصار علی مجرد التقلید
ثم انه خبر آحاد لا یعارض القواطع وما استدل الصحابة علی وجوب النظر من قبیل القواطع
واما المعتزلة فهذه الطریقة التی هی معتمد الاصحاب فی اثبات وجوب النظر وهی
الاستدلال بوجوب المعرفة علی وجوبه طریقتهم ایضا فی اثباته الا انهم یقولون

الباطل

الاول

یعنی از مرشد ام جون کرده حاضر علاقه ابن بعد حسن الحی ...

المعرفة واجبة عقلا اى تمسكوا فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها
دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته
و ايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس
جوّز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمّه وعاقبه فيحصل له خوف
وغيره اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا
شاهدها جوّز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها
عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو اى الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عقلا
مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بالزمهم
ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت
لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا استدلوا ايها الطالبون ونحن
نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عنهما من الوجوب اى يشتبه عنهما
والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به
سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور فى
الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان ههنا اختلافا بين الناس فيما ذكروا وان
لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف
اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اى العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اى الخوف
اذ يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف مع اكثر لا يقال قدم
الناظرين اى فى عرفانه ثم احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك
مم لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا فى انه البله
معنى النظر او العرفان لا يجب عقلا بل فى انه لا يجب شئ عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل
البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو
فينتفى الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينافى كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب
بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسول ومحصوله انه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل
البعثة ولا شبهة فى ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات فيلزم ان يكونوا
معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول فى الآية الكريمة هو العقل

لاشتراكهما فى الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية
وليس يلزم من ذلك نفى التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل
الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجبات الشرعية خلاف الظاهر والاصل ولا يجوز
صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شئ منهما احتجت المعتزلة
بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة
اذ يقول المكلف حين يأمره النبى بالنظر فى معجزته وفى جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت
الصانع وصفاته لينظر لى صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر على فان الامر الذى ليس بواجب
علىّ لا اقدم عليه ولا يجب النظر علىّ ما لم يثبت الشرع عندى اذ المفروض ان لا وجوب الا به
ولا يثبت الشرع عندى ما لم انظر لان ثبوته نظرى فيتوقف كل واحد من وجوب النظر
وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبى على دفعه وهو معنى
افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اى ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا والوجوب العقلى الذى هو مذهبكم فما هو
جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فيما لنظر اتفاقا لان وجوبه
ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة
من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر ولا يجب
مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطرى القياس اى من القضايا
التى قياساتها معها فيضع النبى له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيد العلم بذلك يعنى بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا
محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضرورى محتاجا الى
ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطرى القياس مع توقفه على ما
ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون
هناك دليل آخر له للمكلف ان لا يستمع اليه الى النبى وكلامه الذى اراد به تنبيهه
ولا يأثم بتركه بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا
فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثانى الحل وهو
ان قولك لا يجب النظر علىّ ما لم يثبت الشرع عندى قلنا هذا انما يصح لو كان
الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم

بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف
على الوجوب لان العلم بثبوت شي فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان
اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان
لا يجب شي على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر
والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب
وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم
يصدق به كما مر وهو بعينه معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم
وبهذا انحل ايضا ما دفع الاشكال عن المعتزلة فيقال هو لكن لا يجب النظر على ما لم انظر
بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب

المقصد السابع

والنظر فيه المقصد السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف انه
ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقايد
الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في
معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة
والاستاد ابي اسحق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم
وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال
القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر
فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد
الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات
فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت
ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المص الحق في كتابه
الذي هو ملخصه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق
بسياق الكلام لقوله المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير
مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا
لاحتاج الى قصد واختيار اخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو
المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا

بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو
اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي تحصيل الحاصل او وجود
النظر مع ما ينافيه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت
بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب
او بنقيضه فهو القصد الى النظر لتحصيل العلم وزيد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك
غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا
لان القدرة نسبتهما الى القدرة سواء وعند ابي هاشم العلم مقدور عنده فيكون الشك عنده
ايضا مقدورا فلا يلزم كونه غير مقدور قال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل
هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر
فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد
الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة
عنده مقيد بالشك على ما يشعر به قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما نشا عنده من
الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية اثار النعم واذا كان وجوبها
مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة
لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما
لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع للنظر التام
والتوصل به الى المعرفة ولم يتفق ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة
ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه
من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء
النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه
احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب
كالمراة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها
اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لانه يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف
القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص اشارة
الى ان المختار ان القصد الى النظر من تتمته كشرط وكوجه له اذ اختياره اوجب ان يقصد
الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد اخر المقصد الثامن الذين قالوا

المقصد الثامن

النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم

الجهل اى الاعتقاد الذى لا يطابق المنظور فيه على ترتيب مقدماته احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة ضرورة وهو جهل وعد من قال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم مطلقا البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة فيه النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلا يحصل له العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اى النظر الفاسد للجهل اعتقادها اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وابنه اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا المحصون بان النظر الفاسد ليس له وجه يستلزم الجهل اى ليس له فى نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الامام الرازى بيانه ان النظر الصحيح انما يوجب مقدماته فى نفس الامر الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط عند اعتقاد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المط على صفة فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمه للمط بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المط لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر خطاؤه فى اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المط رابط بينهما فى نفس الامر بحسب ذاتيهما فيستلزم العلم به وتحقيقه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمط والاضافة به اى بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل هو التحرير والتوضيح الذى قدمناه وقول الامام الرازى فى المثال الذى اورده من اعتقد قدم المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم حق ولكن ليس الثانى من اتى بالنظر الفاسد فيه اى فى ذلك المثال اعتقده كذلك اى اعتقد مقدماته حقية صادقة بل ربما

لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقيقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فى ما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك ايضا نظر فاسد بمادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق الملزوم فى الاول دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لا يجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم فى الاول والجهل فى الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التوثر فانه مبنى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دخول افعال العباد على اختيارهم وجودا او عدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكونها الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان فى المادة فقط يستلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد تبين فى الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد فى المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب العقيمة المنتجة وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا

المقصد التاسع فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان كل بغلة وكل بغلة عاقر بل ربما منتفخ البطن فيظن انها حامل وما هو الا لظنه كونها

المقصد التاسع

حاصلا الآن لذهولهم عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت
ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه
الامام الرازي وقال ليس ذلك الشرط شرطا لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج
في ذاك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى و
الكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية
التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات الاولى مرتبة معها ووجب ملاحظة
الربط وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالنتيجة والجواب انا لا نسلم
ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك تلخيص الشرط الذي اعتبره ابن سينا ملاحظة
لنسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل
معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المط فاشار
بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد
احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف
الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين
مع ان انتاج احدهما للنتيجة جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة
الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة عنه فلا يتفطن لها الا بدليل
او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاج البعض من تلك اللوازم
اظهر من انتاج البعض الآخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو
اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان
اللازم في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما فقد يجتمعان
فجاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات
او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون جليا ولا يكون بين امرين آخرين او بين
احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع
المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها
بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المط لكان العالم بالقضايا الواجب هو العالم بجميع
العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة
مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراء الاجتماع المذكور
فلا حاجة اليه اذ بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى آخره يحصل

انه

انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة من ان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة
الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قصة حال الاشكال في جلائها
وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين
واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال ذكره المطول نعم اذا لوحظ
الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن

المقصد العاشر

المقصد العاشر قد اختلف
في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هنا
دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة
عنهما ولا شك ان النسبة مغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة
غير الدليل كما يقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه
دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون
وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل
الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل على
وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة مغاير والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس
غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله والصانع بل كل
ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع وليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره مولانا
قريب مما قاله شارح ... صفة الشيء لامور لا عبرة كما سياتي بل يشبه ان يكون فرعا
لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل يتوقف عليه اي على ما ذكره من الخلاف في حال الصفة
مع الموصوف قال ... هذه المسئلة انما جرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود
ما سوى الله على وجوده تعالى فنقول لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده
مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده
فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج
كالامكان او الحدوث

المرصد السادس

المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل
الى المقصود متوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تعريفه وتقسيمه الى اقسامه الاولية

المقصد الاول

هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مط اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن
كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط

فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في
احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه
يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناول المقدمات ايضاً
اذا لم توخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي وكما كان الادراك
اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصوريا
سمي طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقيا سمي طريقه دليلا وهو
اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر
والقطعي الموصل الى الجزم القطعي كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل
بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال
فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما
يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا المقصد الثاني المعرف يجب معرفته
قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته .،. وسببٌ لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره
اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه
في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف بهذا تنبيه على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء
بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى
دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى
دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان
والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط الثالث للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم
والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا له لدخل غير المعرف على تقدير كونه
اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما
صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا
او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق
على كل ما يصدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق انما ذهب اليه المتاخرون
ليحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها
بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص
يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من
المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص واليه ذهب بان المعرف لا بد

ايضاً

المقصد الثاني

ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما
التمييز عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما
ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منها معرفا
فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه في المعرف من تمييز مساو
للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه
تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام الحد تام مركب من الفصل
والجنس القريب واما الرسم التام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص
سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما
رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز اخذه في الرسم
والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه
لا يمكن تحديده اذ لا اجزاء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط عرضا ولا يكون ذلك التعبير
بديهي هو التصور حدا تاما والا فلا حد لهما اذ لم تقع اجزاء الشيء وكل متصور كسبي مركب او
بسيط له خاصة شاملة لازمة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اي وان
لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن
رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فناقص وههنا نوعان آخران من
التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب
او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة
التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك
المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا
اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما
على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالامثلة كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين
التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر
بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به
افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني
ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فماله الى التصديق وهو وظيفة اهل اللغة وخارج عن
المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان
لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به

وعند الجمهور لا يسمى الاخير معرفاً ١٢

توزيعاً ١٢

في المجولية نظر ١٢

الا عند من لا يشترط المساواة ١٢

تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات
غير معلومة الوجود في الخارج وتسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا
واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل تفصيل مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان كان
ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا
بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا نوعي القسمين لا يتجه عليه المنع لان المقصود بهما
بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان معتقدا قائلا
لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى معرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره
بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يتجه عليه المنع فلا يصح ان يقال لانم ان الانسان حيوان
ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لانم انك تنقش نقش فلان نعم يصح ان يقال لانم ان هذا
حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوي
صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وان
سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا حد
العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات
فان سلم ايجاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد تعريفه والا فلا
ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل
حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومين يترتب الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة واصطلاحا كان تعريفا لفظيا وحكما قابلا
للمنع اللغوي بمنع نقله او وجه استعماله ثم انه يقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل
فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له والمخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب
في الحد التام ليحصل الترتيب الصوري حتى اذا اخر الجنس فكان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد
التام جزء خارج عن اجزائه المادية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة
الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى التفسير فيطول المسافة وذلك مما يختلف
بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم
وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع ح في المشترك بين المقصود وغيره
ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة فيحترز عما يخل بالدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد
الاظهار والتوضيح فلابد من الوضوح في الدلالة المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي

المقصد الثالث

كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وسواء ما يستدل
فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس ويعرف بانه قول اي مركب اما مسموع وهو جنس للقياس
المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت
قول من قضايا ما عبارته انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة
متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك
القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غير لازمة
لاحدى المقدمتين مغايرة لما في طرفيها كما اذا ثبت اللزوم بعكس النقيض قول آخر
اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي يحتاج
الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال
الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته
اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده
الواحد فكل عدد يعده الواحد ويسمى هذا قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد
الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها كما
يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما شاهدناه
من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على
جزئي اي بحاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهي
الكلي الشامل لهما ثم قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك
اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او
او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة
وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث
مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم
لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره الشركة
فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل
لا قسما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما
فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث
يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت
كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين

على الآخر لا بالكلي على الجزئي فقيل هذا خارج عما ذكرته من انواع الاستدلال مع انه من قبيل
القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان الاستدلال بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر
هو القياس قلت المقصود انا اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد
الانسان الحيوان انه لاتصافه بمفهوم الناطق فلان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي
يعتبرنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم
الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين
بعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منها موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه تحت الآخر
بجامع وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وبعضنا بحث اخر وهو
ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في
الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر
فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول
اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل **المقصد الرابع** القياس وهو العمدة لافادته
اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده
الا اذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع الى القياس كهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
صوره خمس الاولى ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم
ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت
ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة
فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجه الاربع
اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثانية ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد
شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم
سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى و
اختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد ويكون ضروبه
ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا كما لا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تامل

وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالثة ان يعلم
ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت
احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم التقاؤهما فيه في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما
فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم
جزئيا موجبا في ضروب ثلثة واما الضابطة فمثالثة في السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين
لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الجزئي
سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عما اجتمع في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل
ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من
كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا
وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة
ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت
ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم
عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم بدون اللازم من غير عكس اي ليس
يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون
اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامسة ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم
من ثبوت احدهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق احدهما كان
عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب احدهما كان عدم كذب
الآخر اعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا
كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افردنا
فن علم المنطق الا ان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه **المقصد الخامس** في ما قيل انه من الطرق
القوية وهو مسلكان ضعيفان سلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية
الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب
نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك
الشيء وبيان ضعفها وفساد ما سوى ذلك مع عدم الوجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم
نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها وهو عائد الى الاول
اذ ما له عدم الوجدان مع زيادة مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى

كليا مع قطع النظر عن خصوص المادة ١٢

لستغنى عنه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول
بقوله فاذ لو لاه اى لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه انسدت الضروريات لجواز جبال شامخة بحضرتنا
لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلق بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل
عليه لجوزنا ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها مما لا دليل على ثبوتها وانسدت النظريات
ايضا لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا
بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر
لا دليل على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل
عليه فلم ينكشف لنا ولا نعرفها ومع هذا التجويز لا يمكن حصول الجزم من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت
ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله
وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على
ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب
عنه ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به في نفس الامر او عدمه عندكم فان
اردتم الاول فلنا عدم العلم بعدم ذلك الشيء في نفس الامر فانه تعرضكم ادلة المثبتين
وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم تطلعوا عليه
احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع لو لم
يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل
على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور
التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر
يعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل
بالدليل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليلا له موصلا الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي
اي يقابل العالم فما لا يعلمه عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد
الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل
بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال فيجوز هذا الاحتمال
لا يكون الجهل بنفي الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث
في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار وتفاصيل الثواب
والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول
في نفسه والعلم بعدم الجبل الشامخ بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة

المقابلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا
وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة
فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل
على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل
قاطع على امتناعه لظهور الفارق والا وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء
فيه اي في غير المتناهي وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع
يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم الحكم بالعدم
وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الامرين
اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لانا نعلم عدم دليل القوة بدل على عدمها
قطعا فانا اذا لم نجد مع ان لنا مدركا على عدم ثبوته جزمنا بانه ليس ثابتا بلا شبهة بخلاف عدم
دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على ثبوتها لم نجزم بانه ثابت فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود
مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا والقائل يلزم بهما
اي بين كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم منه اي من كون عدم دليل
الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال
لانا نقول الجزم بعدم ثبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على ثبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم
الدليل على ثبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع
لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم
دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه
لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي
على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه
يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو ثبتت الملازمة بين جواز الاول
وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني
من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات
حكم للالهيات مقيسة على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه لكونه غائبا
عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس
والمقيس عليه وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية
الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو

المنقض مانعا من وجوده فيه وعلى الصورتين لا تثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه أي في اثبات العلة
المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس
وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم ورد ذلك
مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا
تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود
زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها
فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته وتوجيهه ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار
للدائر ودل على علية المعلول المساوي للعلة فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة له
قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة
وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه
الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي
ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فحينئذ الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون ملكا الوجوه مثلا
صالحا لعلية القبح في العقل مما لا يتفق به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود منها انما
يتم بالنقض دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه
وح لا يكون المدار علة للدائر وقد نفي هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا
بوجوه الاول الرجوع اليه لانه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده الثاني انه
اي المدار والدائر مثلا زمانا علمنا يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر
واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في
الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم
قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به
قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضائفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان نعلم
معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يكون
منهما علة لشيء اي كشف اي لا يستقيم ما ذكرتم ولا يكون بالملازمة في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده
غيره علة له لذلك اذ الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير موثرة
اصلا الا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا اخر
غير الملاقاة واذا علمنا ان الحيوان الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم
غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء

اي الطرد والعكس لكنه في الاصطلاح
الترتب على ما له صلوح العلية
١٢

الا لبيس كلا

من

من ظهر ان يكون للملاقاة والتناول مدخل في ذلك وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة
واما المعتزلة فربما خالفوهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست
عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده يستلزم العلم
بالدائر فيكون علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك
الشيء وقد ابطلناه على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول مستلزم بطلانه في مسئلة
العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم
يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحرك
الى علة غير الحركة مع دوران الاول على الثاني وجودا وعدما وذلك يفتح باب التشكيك في العلل
والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي التغاير بينهما عندنا فلا نسلم بينهما
دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نزيد بالحركة الا ما يوجب المتحركية
فاذا قيل لا يجوز اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه يجوز ان يكون الموجب للمتحركية
غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران
فلا يلزم منه القدح في دلالته على العلية والقدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي
زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار ومساواه بحيث لا ينفك احدهما عن
الآخر حصل المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم
المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اي وان لم يلازمه ولم يساوه
لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا الا انه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار وجودا وان
كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما قلنا نحن نختار انه لازم للمقارن اعم منه فوجد المدار
دونه في صورة النزاع اي نختار ان المقارن اخص حتى المدار موجود معه فيما عدا النزاع فيه فيوجد
الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم فيها مع كونه مدارا له وجودا او عدما
فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب ثانيها
اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير حاصرة
كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا
والكل باطل سوى الوجود ولله سبحانه وتعالى موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية
لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت
ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا يرجع الى اول الطرق وقد انكشف لك ضعفه و
ثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات

مدارا له

الصادرة من التصدر ويهو الرجوع على الطلب بالتحميل حيث ان الدليل او نحو مثله
طرف التصدر ١٢

انحصر فيه

ازهر ونا

وهو القياس على ما نقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في النوع
الذي نقاس عليه قال الامام الرازي ومعاني الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فانه تكون
على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية لله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا
واما في النفي كقولهم الطهر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده والفرق تكون على صورة قياس العكس
كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة
كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا
النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متفق به
بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم من منع وجود علة الاصل
في النوع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في النوع
وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل
كما عرفته في المذكر فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية
عندنا صفة جائزة له تعالى والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل
فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة
وان تقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان
قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان
القدرة المتعلقة بالايجاد انما يجب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض
الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان تكون
قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة
بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان التفاوت
بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة بالاعادة الشيء غير
المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل
واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول
التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد
فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة
ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المص لانه قسم من القياس
بلا شبهة كما حققه وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الخ الى وانما وقع منه هذا
السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم

ما

ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد مر ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب على
الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة
في النوع لهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس وقد استوفي مباحثه ثم قال الطريق الثاني
في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث
الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة
الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي طلب فيها اليقين

المقصد السادس

فتوهم المص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المقصد السادس في المعلومات
اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين
قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية و التيقن
هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد
ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاولى الاوليات وهي ما لا يخلو النفس
عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات
اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة
انما يقع في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها
ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين
فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي
منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم
بها العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة
وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى
هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويقرب منها ما نجده من نفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا
وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الاحكام جزئيا كما في قولك هذه النار حارة
واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة
الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك
الاحساسات انما تودي الى النفس اذا كانت صائبة فلولا ان العقل تميز بين الحق
والباطل من الاحساسات لم تميز الصواب عن الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به
العقل بتوسط الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي سواء الوقوع المتكرر على نهج
واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف

ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم
وبان شرب السقمونيا مسهل الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك
كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله متقنة محكمة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا
وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حكمنا منه ان
نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات
والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا لانه لو لم يكن اتفاقيا لما كان اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادسة
المتواترات وهي ما يحكم بها لكثرة شهادات خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة
وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد اخطأ فان ذلك مما يختلف باختلاف الوقائع والضابط
مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار
وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه
ان يحصل بالاحساس فلذلك لا تقع في العلوم بالذات كالمجربات السابعة الوهميات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل
يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات مثلا
الوضع لا تكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما يقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا
كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان الحق من هذه المبادي الاولى
الست هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس
الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات و الحدسيات والمتواترات فهي وان كانت
حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من
التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناظرة ووجه الحصر الاستقرائي المكابرة
في هذه الست ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهي الاوليات وان لم يكف فاما ان
يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهي الوهميات
وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا اشكال
وذلك الامر يكون مبادي لسلك العقيدة فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها معها

وان

وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات
وليست من المبادي الاولى او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار
وهي المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو تكرار
الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر ينضم الى القضية وهو القياس
الخفي ولكن ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرر المشاهدة والقياس
الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرج فيما قبله
والمعتبرات الظنية التي تستعمل في العادة فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها
تبين في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية
لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون
مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند
طائفة كقولنا التسلسل محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة
عامة او رقة او حمية او تأديبات شرعية او انفعالات خلقية او غير ذلك سواء كانت
صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات
من العلماء الاخيار والحكماء الابرار والخلفاء من الانبياء والاولياء علم انهم لا يكذبون
فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابعة
المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات
مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية
الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى
من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان
الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت آخر فاثنان لم يكن اولى من الثالث والرابع
وهكذا فيلزم الغير المتناهي وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في
مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث
لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه
بمعلومات لا نهاية لها وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم
زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد
الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها
بمقدورات لا نهاية لها وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما

لا يثبت عدد اصلا وهو بط او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك
لكون الله تعالى عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالمية امر واجب وليس عدد
اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو بط اتفاقا او يجب كونه عالما بكل
ما يصح ان يعلم وهو المطلوب وكذا كونه تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوا بهذه الطريقة فنقول
في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية من عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون
لبعض الاعداد رجحان او اولوية على البعض في نفس الامر ومجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع
اشتراك الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت كل ولا من انتفاء كل وعدم الاولوية
في ذهننا لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه
وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد
فان المثلين متشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا نهاية
من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة
اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني
والثالث والرابع فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد
قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فهذا كان الواحد مثاله وان اعترض كل عدد
صورة منوعة هي مبدأ الخواص لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال
على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد كبير اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة قدم العالم
فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد او بوقتين او باوقات ثلثة ويلزم
لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية
لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي
النفي والاثبات كما حققته وتحقيق جانب النفي سؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد
ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يتفق علمنا بالممتنع من الاعداد والمتناهية اذ ليس
يلزم من عدم الدليل على امتناعه جوازه ما لم يقم الدليل على امتناعه والاول لم يمنع ما لا يتناهى
من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات
عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى انهم
يحكمون على التشارك في صفة وجودية كانت او عدمية بالتماثل مطلقا كنفي المعتزلة
قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة بذاته والا ساوت

تلك الصفات الذات في القدم فيتساويان في جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات
فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس وكنفي المعتزلة كونه عالما بعلم والا فهو اي علمه مساو لعلمنا
لكونه متعلقا بما يتعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين
مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات
كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا تشارك الله في انها ليست متحيزة فيساويه
مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك
في صفة يستدعي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا ترى ان الانواع
المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الجنس مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء
المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات
صفة لله قالوا انه كمال فيثبت لله واذا ارادوا نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينتفي
عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة
كمال فيجب ان يثبت لله والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفي عنه وهو اي
الكمال في الافعال الحسن والنقصان في الافعال هو القبح ويجري ايضا في الذات فيقال الوجوب
الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة
كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان لو قيل لها اي لتلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال
بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال لو تم من حيث انه
جود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا
بالقصد والارادة وتحصيل معنى الكمال انه اذا كانت تلك الصفة كمالا لها اي للذات
لا انها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس اليه تعالى
كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون لكمال منتظر واثبات
ذلك موقوف على انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي
لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد
الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه
ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه
على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا

المقصد السابع
الادلة المقدمات ... والشرائط المعجزة لكون المخبر ... مثلا

هو الحق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذا من العقل
كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص فلا باس بان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب
من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسم كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل
ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه
وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا
المط لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس استحال العلم بوجوده الا
من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار
الانبياء عليهم الصلوة والسلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى وكونه
عالما مختارا او نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا المط لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل
لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف ح على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث
فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان
العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة
فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المط
يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل
لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين مما يستدل بها عليه من
المطالب او لا تفيد قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي لتوقف كونها مفيدة لليقين
على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم بازاء معان مخصوصة والارادة اي على
العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يعلم مدلولات
جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يعلم مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات
هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها
الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي رواها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى
[illegible] صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر
شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس ظنيان
بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل الالفاظ عن معانيها المخصوصة
التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون

المراد بها تلك المعاني الاول لا المعاني الاخر التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع
وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد
بها المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شئ تغير معناه
عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعدم التقديم والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لما ادركناه والكل
اي كل واحد من النقل واخواته لجواز ارادته في الكلام بحسب نفس الامر لا نجزم بانتفائه على غاية الظن
واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المص ادرجه
في التخصيص لان النسخ على اصل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم
بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك
المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى
فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك انما قدم المعارض
العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع
النقيضين ولا بنفيهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل
على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل
بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر
ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل
عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع
ابطال الفرع ايضا اذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه
فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات
الشئ وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا
لها فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل
بهما ولا بنفيهما ولا بتقديم النقل على العقل فقد تعين تقديم العقل على النقل وهو المط لا يقال
جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول
هذا منع لافادة النقل اليقين لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي
اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب
تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وح لا يبقى العقلي حجة قطعية [illegible]

من الدلائل العقلية فقد ثبت انه لابد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن
علم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية
وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم يطلع
عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها موقوفة على امور عشرة
ظنية فتكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف
عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل
والحق انها اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول
عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين اهل
اللغة في زمن الرسول في معانيها التي نريد منها الان والتشكيك فيه سفسطة بديهي
بطلانها وكذلك صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانا نعلم الاستعمال في ذلك
الزمان في ما يراد منها في زماننا وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا
تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات
نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر
فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا
مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي بها اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة
فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات
محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض
في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والاحتمال بالكذب منهما فما الفرق بينهما قلت
المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق اليه اليها والمراد بالعقليات
ما ليس كذلك فح جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بعدم
المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وكذلك لا تفيد الادلة
العقلية في العقليات فائدتها الا بعد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات بالبديهة
معلومة او علم بالبديهة لزومها فقد علم حقيتها بالبديهة فيستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام
البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة

النقل

النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية لا لافادة اليقين كما في مسألة
حجية الاجماع وخبر الاحاد ونحوهما بل لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية والله اعلم
بالصواب **الموقف الثاني في الامور العامة** اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي
هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان
كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص
مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب
الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة
ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون
هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما
جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي
ما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اي في
هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لتوقفها على تقسيم المعلوم الى معروضاتها
ومراصد ستة مشتملة على مباحثها المقدمة في تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وهي
عند المتكلمين اربع مسائل مبنية على هذه الاقسام الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم
ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه
اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة
ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج
اي باعتبار ذاته في الخارج لا بحسب الوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج
والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة حاصرة ينتج منها ثلاثة احتمالات ورابعة الاحتمال الثاني المعدوم
ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال بها القاضي ابو بكر الباقلاني منا اولا وامام الحرمين
منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال بها بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم
اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود
او باعتبار غيره اي له تحقق بتبعية الغير وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا
صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور
تحققها بغيرها فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا
لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال

وموجودة لا معدومة كنوع السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية.. فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونها صفة للموجود انه يكون صفة في الجملة لا انه يكون صفة له دائما بناء على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت والواسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه خارجا وهو الثابت المساوي للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم قسما اخر فقالوا والشيء اما ان لا يكون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص من المعدوم لاختصاصه بالممتنع اي من المعدوم وانت تعلم ان الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي مولانا حسن لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي لم يشترط اعني المعدوم الممكن وذلك لاطلاق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حتى الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت اي الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني مرادف للمنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم والمالة

معنى ما هو الموجود ولا بد من الجيان حقيقة اي لا بد من ان تنوع الموجود وتميز وتمتاز عن غيره بحقيقته يكون بها هو هو فان الخارج ذلك عن غيره بهويته تخصية لمنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهني مانعي للادراك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص وارد ذلك بان الواجب موجود خارجي وليس لتشخص مغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية حقيقة بل ذهنية وهو جواب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة فيه فقد اتحاد الواجب بحسب وهويته تشخصه متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في حقيقة الذهني لماهيته وهويته بعض الشافي هذا التحقيق بل المجاز في الخارج وصورة تخصها الحاصلة في الذهن لا على وجه يعتبر فيه تشخص الماهية والفرق ان تأمل الفارق يصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصليا يترتب عليه اثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره ويعتقد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضع اي محل يتقوم ذلك المحل بما حل فيه وهو العرض اولا يوجد في موضع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فيقول مقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل هو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير متقوم بما حل فيه وهو الصورة فان المادة من المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل من المادة لصدق المحل على الموضع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود ان في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بان يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي يكون وجوده مسبوقا بان يكون قبله العدم

المرتسمة في القوى الباطنة

وسواء الحادث و الحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز و لا حال فيه فالمتحيز
بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات
اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة
على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة
العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة
الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا
وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يرد عليه انه لا يتناول حلول
صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يعتبر بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حال
فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد ولم يثبت وجوده عندنا
اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا ومنهم من
منع هذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه
الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا او لا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمتاز الباري عنه بغيره
اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال
الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب ذلك
السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه غيره
لشاركه في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من
الاشتراك في وصف سلبي وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشتركين
لجواز اشتراك البسيطين المختلفين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي يسلب عنهما
عنهما وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته بل اخص صفاته اما الوجوب
الذاتي واما كونه موجدا للكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني
بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا تخلو عن مصادرة لان
كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا او لا حالا فيه
وهو موقوف على مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور المرصد الاول في الوجود و
العدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي تصوره فلا يجوز
ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا كسبا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه انما تستند الا الاث كما هو الظاهر منها فانه

بداهة

المرصد الاول

اي فيما يتعلق بالتعريف ولو تقديرا

بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبة له بالبرهان وانما تنبيها بناء على ما قيل من ان
الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى
الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة
لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة
بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى التعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف
فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره
كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك
الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا
دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل
على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق
الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان
بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير
المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب
النفس وسنورد السلم لا قدح في المقصود لانا ما نوقف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على
وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون
العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه على ان علم كل انسان بانه موجود
ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من
الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المصنف لم يصرح بان وجودي متصور
بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي فاكتفى هنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا
لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم
فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل
آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا
وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب
التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل
عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس
الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده
ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان

وجودی حقيقة بكنههما متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه
كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه انا والمشار اليه
بانا حقيقة بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه
بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما والانزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا
اذا كان الوجود بمعنى واحد مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا
فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده فلم يلزم من
تصور افراده بالكنه بديهية تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك
العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض
مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم
من كون مفهوم الوجود جزئي مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزء من حقيقة وجودي
لجواز ان يكون عنوان المفهومات عارضين لحقيقتهما قوله في المنزل اولا لابد من الانتهاء
الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده
فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا
كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق
المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا
عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل
بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم الاستدلال فان قيل المعرف او الدليل
سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان نعلم وجوده في الذهن ليكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا
للدور والتسلسل وبذلك تم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن
لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع
بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك
شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق
المحمول على الموضوع هو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده ولهذا الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على بداهة تصور الوجود سواء كان قوله الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي
وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود و
العدم بديهيا وكذا نقول هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او
مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية

فان

فان قيل ان زعمت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان
الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي
فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد
تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى استدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه
معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا
هذا التصديق بديهي مطلقا والمصادرة لان بداهته مطلقا في نفس الامر تتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم
ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا
التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من
اجزائه بديهي فاذا اريد ان نعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من
اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا
بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من
حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة
فنستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من
العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود
والعدم والشيء الذي تردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا
لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه
الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع
في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور
بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او الرسم لانحصار كاسب
التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما تقرر انما يكون بالاجزاء
والوجود بسيط فلا يكون له حد والا وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات
فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية اولا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست
بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا
لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا وان لم يحصل عند

الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات
ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها مسببا عن اجتماعها
فيكون هى اى تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مسببا عن اجتماعها عارضا لها
لا اجزاء له فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان
للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن
ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها صفة
او بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء
اما ان تتصف بوجود مع او بعد اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء
بحسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اى قبل الوجود
الذى هو المركب فيتقدم الشئ اى الوجود على نفسه او لا يتصف تلك الاجزاء به اى
بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف
بالوجود واما توقف بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا
نسخه وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر فى شرائط
المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل
ما يحاول تعريفه به وايضا فهو اى الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص واجزاء اعرف من الكل
لان بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالنفس من المبداء الفياض وليس
الا انه قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم كالوجود
لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص
ومعاند له من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر فى العام
اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوع النفس
وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اى جواب الوجه
الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التى تحدثها وجودات
قولكم فالجزء مساو للكل فى تمام الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس
حقيقته وهى اى حقائق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود
متخالفة فى انفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف
نسخه فى كون الوجود بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير

كون

كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهى وبعضه كسبى او يقال كله كسبى اذ ليس كنه
شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال اجزاءه وجودات وليس
يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل فى الماهية ولا ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء
صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست
وجودات ولم يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا لم وذلك الامر
الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزائه وكل المجموع
ليس وجودا فلا يكون التركيب فى الوجود نفسه لا فى قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض
بسائر المركبات التى علم تركيبها يقينا اذ نورده بعينه فى السكنجبين مثلا فنقول
ان كان اجزاء السكنجبين سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل
عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب
نسخه فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين
قوله فى الاستدلال ثانيا على نفى تركب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم
قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ نختار الاخير عندنا وعن نقيضها فيكون الاول
منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل
صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه
ونقيضه اى العدم بالعدم ذاته اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية
التى لا وجود لها فى الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم
فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من مثل اجتماع النقيضين لان معروض الوجود
فانه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد المتقابلين
بالآخر بطريق الاشتقاق وليس فيه استحالة انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة
كان يقال مثلا الوجود عدم فمحل الشبهة على ما قلتم ان يقال اجزاء الوجود متصفة
بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا
ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب ان اجزاء الوجود اذا كان معدوما كان
الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعرى اتصافه
اى اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فمحل الشبهة عنده
ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة لان وجود كل شئ عين
حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به محمولا عليه سواء كان

في قولنا اجزاء موجودة اى موصوفة بالوجود

عن حقيقته او داخلة فيها وخارجة عنها وقد عرفت ان ما ذكره مذهب الشيخ لا مذهب جزء المقام
لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومفهومات بسيطة فكذا الحال في الوجودات
وقد يقال في حل الشبهة لا نسلم ان اجزاء الوجود لا يتصف بالوجود والا ابدا كان الا بالوجود والا بالعدم
وهو تصريح بالواسطة بين الموجود والمعدوم فهو الحال على مذهب مثبتي
الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك
قوله في الاستدلال بانه على نفي التركيب من الوجود ينصف الاجزاء بوجود مع او
بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود
على النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الفصل والجنس لا من
الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اى تمايز الجنس والفصل في الخارج
وتقدمها بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع
بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او تختار انه اى جزء
الوجود يتصف بالعدم اى بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود
محض العدمات حتى يكون محالا بل محض وجود ما فلا يلزم الا كون الوجود مركبا
من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه
مركب من اجزاء متصفة فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان
نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متحدين ذاتا وليس يلزم من ذلك
كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب
قلنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب
تعريفه بالكنه وايصالها اليه واما انه لا يفيد اى الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا
لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود
خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه
اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم
من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال بانا على كون الوجود
اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص
فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود

كذلك

كذلك قوله في الاستدلال على ذلك بانا ان الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات
حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث
كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله
في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته
قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اى تحقق العام والخاص
في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا
في هويات وافراده اكثر والاخص في افراد اقل فاذا رتبت الاشياء في العموم والخصوص
كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط
لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون
العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن
اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين يجب تحققها في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تمانع بين الصور الذهنية بل هي متخالفة والاولى ان الخاص
اقرب خطورا بالبال مع الحضور بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص
معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند
تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له
اى لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين
الاول انه اى الوجود نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه
ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب
غيره فيكون الوجود من عوارضها اى من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها
لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون
الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب انا لا نسلم انه
اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض بدون ملاحظة
معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله
تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون
ضرورية فيعقل العارض تبعا لتلك الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب
عنه اى عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة
على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني

على ان مطلق الماهية ليست موصوفة بالوجود ١٢

مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان معال بل ايضا
غير مستقل بالمفهومية بل يعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج
الى الحد او الرسم الى ان يعود فيلزم الاستدلال في هذا الجواب الوجه الثاني
ان معال لا شك انه لا يشتغل العقلا بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن
العقلا على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب
ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد
بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات وللملتفت النفس اليه بخصوصه فيكون
تعريفا لفظيا ما له التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي
وان كان حاصلا في الذهن بديهيا لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص
ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان العقلا
لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه
اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شي يوجب الكون في الاعيان ولم يكن
ذلك الشي الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة
الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه
لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا اكتسابا بل هو ممتنع التصور واحتجوا عليه لذلك
بامرين الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك
ومعنى التميز انه ليس غيره وسلب مخصوص يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق
الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه
فيلزم الدور لتوقف كل من العدم والوجود على تعقل الآخر والجواب
ان تصوره يتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره
تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود
كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت سابقا ان المعتبر في الموجبة ثبوت
المحمول على الموضوع وذلك لا يستلزم وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي
اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم
قد يطلق لفظ الوجود على الحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف
لمشابهته لمعناه الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس
فحصول ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا او للنفس وجود

آخر والا امتنع ان يتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها
والوجود المتصور والجواب انا ما ذكرتم من ان تصور الشي حصول ماهيته في النفس
قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود وان سلم الوجود الذهني فيكفي في تصوره
اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه
الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له حاضرا عنده
سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر
عندها وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة منها واننا حاله في ذاتنا
او يمنع على التقدير تسليم الوجود الذهني حلول الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود
للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام
الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف
حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين
والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في
نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره والا ما هو اعم منهما الثانية
انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتاثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم
ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح
ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال
الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشي الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم
او ما به يصح ان يعلم الشي ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشي بالاخفى
كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر من هذه
العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به
تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير
والقديم موجود لا اول له والحادث ممكنا موجود له اول فلا يصح اخذ شي منها
في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها دوري

المقصد الثاني

انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى
واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكما والمعتزلة غير ابي الحسين البصري
واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكما متواطئ
عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن

اي المتصورات ١٢

اراد تعريف من يعتقد به ان الانسان يعرفه حقيقة لا الفاظ ١٢

يعتد به ١٢

ذاتيتين نوع خاص من الذهني ١٢

الذهني م

فيه تأمل اذ الحاصل لها والحاضر عندها فرد خاص من الوجود واللازم من ذلك حضور المطلق والاصل له اذ هو ليس بموجود في ضمن الافراد على ما هو الحق في الكلي الطبيعي بل الموجود هو الافراد ٥ ٤٠

هذا السلب بالوجود المعلوم انسب ٥ ع وليعلم المراد ويمكن لان صورته قائمة بالذهن لا بنفسه ١٢

لعدم استقلال المحل بالوجود ١٢

آو

العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه
الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل في مثل
العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه بعيد والاشكال بحاله لزم مثل
ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية
فيقال نحن في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات
وتقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص
مشتركا وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة
بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال
بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده
متماثلة في الحقيقة اولا فهما اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات
المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادهما متخالفة
الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي اريد انه مشترك
وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض
بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت
خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث
ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه
اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل
الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج
عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك
الحصر العقلي ضرورة انه لم ينحصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك
اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن
ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل
اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا اصلا لم
يبطل الانحصار قلنا فيكون الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا
بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم ان
العدم واحد بل هو متعدد ومتمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود

المحقق

اذ لا يمكن ان يراد او معدوم بعدم ذلك الوجود اذ المفروض انه لا تعدد في الاعدام ٥

مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات
واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات
او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على
الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان
تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد في الخصوصيات
عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد
في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن
جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن
وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع
انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم
المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن
ثم تبين لنا انه واجب فيزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد
كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده
ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال
اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد
وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك
لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ
والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك
معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
ووجود الجوهر ووجود العرض وكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها
او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد
ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة
التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك
اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول
بل نعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك
لا تختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي
والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم

او غير متحيز ٣

نفس الحقيقة فالعلم رفع الحقيقة والاشكل ان الحقائق متعددة والكل حقيقة منها
رفع نقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان
الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
يبقى رفع نقابله ويكون الترديد بين كل الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين
الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء
منع العقلية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل
بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد و
والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود
والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس منع الشركة في الكون المذكور بحسب
اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها ومثل هذا الذي ذكرناه
لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه
كذا في المباحث المشرقية قال المص ويعود قضية الماهية والتشخص فان
الحال فيها كذلك ايضا فان الحق تجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى جميع التمايل بين
افراد الوجود بطل شهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك من
الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث
لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الوجودات لم يحكم عليه
بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك
اى غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور معدودة واحدة عامة
لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى في متعدده بحسب
المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على
حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون
الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد
عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد
فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود
واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك
القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير
مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصيته

كل

كل واحد منه لكنه معترف بان حجته تدل على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود
فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى
بحكم ايجابي صادق وهو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد
لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اى الدعوى سالبة
لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يستلزم
وجود امر مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كل ذلك وهذا كما يقال لا يوجد تشخص مشترك
فيه بين اثنين فانه لا يقتضي تشخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره
وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب عنه
ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات
فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن
على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا
مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني
متعددة الشيء اما ان يجب وجوده اولا فقد يجب له الوجود بمعنى آخر فيكون
الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود
معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب
والامكان معا بالنظر الى ذاته فالجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون
لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس
الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة
الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها
واما من قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا
لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسيجيء حجتهم وههنا مذهب
ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب
والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها لسخافته لم يلتفت المص اليه

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد
عليها وفيه مذاهب ثلاثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون
نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او
يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا

الاحتمال الاخر لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلاثة احدها للشيخ
ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل
اي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلاثة الاول لو كان الوجود زائدا على
الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها
مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا
واسطة بينهما فلزم في انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم
الذي هو الماهية بالموجود وانه تناقض اذ تكون الماهية معدومة موجودة معا
والجواب في وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على موضوعاتها
بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير
اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود فيلزم ان يكون
ذلك الجسم اسود ليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المقصد الثاني وكل منهما اي من
الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها وقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء
منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت
موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما
لم يكن ان نحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة
عنهما حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية
الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع
الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط
كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود
لا بوجود اخر كما في ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة
الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت
له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان
الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان تكون قبل قيام الوجود بها لها وجود
فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود السابق عين الوجود اللاحق وبعبارة الكلام في ذلك الوجود السابق

ان

ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية
لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية
له وهو ممتنع ومع امتناعه فلابد هناك من وجود لا يكون هيئة وليس للماهية
وجود اخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع تلك الوجودات الزائدة
التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف
المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن
ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي
ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل
صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما
الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي امتناع مسبوقيته بالوجود
لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات
الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب
ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يتجه قطعا بل الصواب
ان يقال الضرورة حاكمة بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده
فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل انه امر عقلي معروض انما هو في العقل ومحل نعم
هو ثبوتي بمعنى ان السلب ليس داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس
زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث
لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود اخر لامتناع اتصافه
بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى الوجود ونتسلسل اي تتسلسل الوجودات الى لا نهاية
والجواب المنع اي لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون
موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه
به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود
نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث
نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثالها اي امثال ما ذكر
من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي
ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه

ولان ما بالعرض لو لم ينته الى ما بالذات
لم يوجد اصلا

ويمكن حمل كلام المحشي عليه
فانه قال الضرورة انما هي
في صفة وجودية هي غير
الوجود اي هذا انما يكون في
الصفات الناشئة من الوجود
واما في غيرها فلا كما في الصفات الناشئة من
الماهية فلا يلزم تخصيص الحكم اليقيني تنبه

ليس امرا زايدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير القدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر
آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم
اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زايد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد
عليه الابرى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضي بذاته
لا بقيام ضوء آخر به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وانه زايد في الممكن
اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب
فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زايدا عليها اذ لا يجوز
ان يكون جزءا منها واذا كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام
وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى الماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير
ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان
وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة
والعلة متقدمة بوجودها اذا بالذات على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود
اي على وجودها وانه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشي موجودا
قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات
ويلزم ايضا ثبوت المطلق على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات
المتسلسلة لا بد ان تتقدم بوجود لا يكون زايدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعها بل يكون
عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني
على ان وجوده خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى العلة مطلقا بل المراد انه
على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي
اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما
ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول
قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل
متقدم على مقبوله لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه
من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او
التسلسل واذا كان تقدم العلل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا
فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له
وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان

قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب
الوجود لما امكن منا ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه
عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول
الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا
والواحد متقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما موجودان معا والواحد متقدم
بحسب الوجود على الاثنين اي بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء على
وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد موضح ما تقوم به كان
سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها ملحقة اي هذه الحيثية ملحق
المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقله الا باعتبار
الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم حال عدمه كاف لنا في سند
المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة
فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجبة كذلك وما يقال
من انه اراد ان ملحقه ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلول للماهية فيكون ماهيته
متقدمة على علة الحيثية الا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان علة
الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها انما هو في
الحيثية في العدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود
وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له
افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد
في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون
ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته
واما المستفيد للوجود وهو العلة القابلة لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود
حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال لتحصيله
فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ويستعمل عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب
ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقومه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر
الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود
والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اوردتموه

على وجوب تقدم العلة الموجبة على معلولها بالوجود ممنوع لكونه فيها رغما للضرورة
فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا
للمنع وهو العلة القابلة والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه
اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وبالجملة انه زائد
على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فهنا بحثان الاول انه زائد على الماهية في الممكن
لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم والا اي
وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية
الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا جاز ان تكون موجودة معدومة ولو كان
الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي
ايضا اما على تقدير كونه الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا
لها فلان الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب
عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تبقى في الخارج
خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها
عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت
نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي
العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع
وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم يكن
مرتفعا بل موجودا واذا جاز ان يرتفع الوجود بالكلية واتصافه بنقيضه الذي
هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا لها الوجه الثاني
انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها
ولا جزءا لها كما صرح به لا يقال الشك انما هو في وجودها الخارجي دون الوجود
الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقل الماهية كانت موجودة
في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي
ليس نفس الماهية ولا جزءا لها والكلام في الوجود المطلق انه زائد على الماهية سواء كان
وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني
لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك
فيه لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان

الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا شك فيه ولذلك اختلف
فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان
تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج
الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية
عن الوجود الذهني فيغايره قطعا فلا يكون نفسها ولا جزءا لها ايضا فبهذا يتم الجزء الاخر
من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي
فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض
الفضلاء يعني التاج الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي
الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي
وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا التصور فيصير الدليل هكذا
نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ
الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية
المعقولة ولا شئ من الماهية وجزئها ما نشك فيه في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت
الشئ لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءا لها لكن يرد على هذا
انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات
معقولة كذلك وايضا المثال اخرى لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها
من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فاذكر فيه انما يصلح لابطال
قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث
لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معتدا بها اصلا بل كان بمنزلة
وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود
موجود وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال لو كان كقولنا السواد سواد والوجود وجود
ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس
فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود على الوجه الرابع انه لو لم يكن
الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءا لها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك
لما مر دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال
من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بالعقل يعدونه
مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهية لكان اعم

الذاتيات المشتركة بين الوجود استاذ لانه لما اعم منه وكان جنسا لها ان كان محمولا
عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايز انواع المندرجة بفصول او باجزاء
مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها متقومة ولعوا للماهيات الموجودة فيكون
الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات فلها
فللفصول فصول لها كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية
الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط لان
البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية
لابد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فوجب ان يوجد
في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة
التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون
جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجود استدلال ثان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار
كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه لا يكون جنسا للانواع اي
انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته
عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك
لان المدعى سوا ان كل وجود [illegible] فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض
الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما
جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود
والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك
الشيء قال المص والتحقيق ان منع الوجوه التي استدل بها على كون الوجود
زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد
مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما
وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد
هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية
هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان
في الخارج تقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن
هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكرنا من ان ما صدق عليه احدهما
هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق

المطابق

المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية
خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج
فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فلزم ما مر في المحذورات وهو
معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود
متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والجسم الاسود الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق
عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون مصداق عدم الامتياز بانه لا يكون
للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد
ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد
شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة
في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ولا يتمايزان عنها في العقل فقط فاشتق منه
الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية
ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع نعم اثبت
الحكماء الوجود الذهني [illegible] وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي
لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير
الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل
الى امرين ماهية ووجود خارجي فحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية
على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء
بانه من المعقولات الثانية وليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود والشيء
في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات بعينها
[illegible] في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات
الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج
وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالجنس والتشخص والذاتي والعرضي
فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان

شئ هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي لذلك بل هذه مفهومات عارضة
للعقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان
ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا
قال المحشي فادق النزاع في الوجود زايدا وليس بزايد راجع النزاع في الوجود الذهني
فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال
الوجود الخارجي زائد على الماهية الذهني فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع
انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود
زائد على الماهية في الواجب لوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته
بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه
بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف فلا تخلف
عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره
فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود
المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا
او عدميا هذا خلف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها ولو كان هو
الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد
التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شئ
من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلله لان الوجودات
متساوية في تمام الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدمي جزءا من مبدأ الوجود اي فاعله وانه محال لانه يؤدي الى انسداد باب الصانع
لانه لو جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف
موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزءا
من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ
له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط يمكن اجتماعه
معه لما وانه وجود الواجب الذي جامعه الشرط وعود المحال وهو جواز كون كل شئ
مبدأ لكل شئ لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء
بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين
الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تم

والا لكان حقيقة امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية
لساير الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه
انه وجود الا ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زايدا بل هو عين
ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المستغني لخصوصيته ذاته مجردة عن الماهية
وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات واللازم من ذلك ان يكون سائر الوجودات
المخالفة في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام
الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطؤ لا يستلزم
تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وهذا التقرير تم الجواب
عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي الواجب من مفهوم
الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا ينبغي عليه الا فانه اعترف
بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته كما انها عارضة لماهية الممكنات
والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل
الوجود الذي شارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون له حصل
الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما
ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية
الا ان ثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان
هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا انه اي ذلك الثالث
معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق
بان الممكن له ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون
الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته
وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا
على الماهية في الممكن وعينها في الواجب ولكن لم يتم عليه اي على ذلك
الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الترجيه في الممكن ملزوم
اظهار الفرق الذي هنا نحن بصدده في الواجب وعلى هذا ليس فيه الا ماهية كلية
هي فرد من الوجود كما زعم بل معروضيته لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك
الحصة زائدة على ماهيته وابطلناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت
انت ان حقيقة الجواب منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية

وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه
عليهما مواطاة او تشكيكا وان قلت ولما حصل لك فرغ توضيح للجواب فالمناقشة في نفي
الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وطريق الابطال لا تحتمل نفيا لبقاء
المنع بحاله كسوف من كلام المصر ما دل على ان في الممكن امورا ثلاثة والمازيف جواب
ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراضات واردات على الوجهين اشار الى اولهما بقوله
فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالمواطاة فانه في وجود الواجب اولى
واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده
اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء
التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها
الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي
الماهيات فان تخالفها لا يسعها تخالفها بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك
في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب
والقيام بالذات وللمبدائية والا لزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء
للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا
قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتصار كون المشكك عارضا للماهية
ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق عليه
الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق
الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب
ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالماهية
والتشخص العارض لما تحتها فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع
لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك
فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق متشاركة في العارض الذي
هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية
معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة اشياء
فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك
البعض من الفضلاء فتأمل دليل لغو وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على زيادة الوجود في الواجب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين

الوجوب

احدهما

احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون
وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية
لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات
الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي
بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب
وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا ساير الوجودات الخصوصية
مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة
في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها
بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين
بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء
اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يجب على كل فرد منها ما يجب على الآخر فنقول الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على
ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة
النوعية لا تجوز اختلاف لوازمها بل يجب على كل فرد منها ما يجب على سائرها اثبت
الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال بكيفية
ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية
فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان طبيعة
الطبيعة النوعية لا تختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما في
مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة
الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع
كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق
المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به
تظهر عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان
النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا تترتب عليها تلك الاحكام والآثار اولا
وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون

وجوده

الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون
الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر
محل النزاع بحيث لا مرية وتوافقه كلام المثبت والنافي كما تطلع عليه فلا عبرة
بما قيل من ان النزاع ههنا لفظي اعلم ان ما تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني امور الاول انا نتصور
ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين
والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل
الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو لان البحث انما يكون في الوجود الذهني
واحكامه واحواله ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها
محكوما عليها بالامكان العام وملزومه او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص
من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية
الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي
الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت
الشيء لغيره في نفسه لا فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس
ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط فان قلت
لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون
موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا
لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه محكوما ومخبرا عنه في نفس الامر
يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه متناقض
لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون
معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه لا يصدق قولكم الذي
ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة
الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض
لا انه يصدق بمعنى انه امر يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته
انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان
عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق
قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث
انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه الامام في المباحث

الاول

الاول والثاني تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا
نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك
المتصور اما قائم بنفسه كما تقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة
نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي
غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون
ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكانت انسب
او قائم بغيره كما تقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم
في العقل الفعال فانه عندهم مبدا الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان ترتسم فيه صور
ما يوجده فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اي في
الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اي هويات ما نتصوره
لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم
فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات
نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه
بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون
ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات
من موضع اخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم نتعرض لقيام
ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة
الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب
ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المط
هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج
فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في
الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب
بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة
السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا
اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك
الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع
موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود

يعني كما ان انتفاء المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجود الموضوع حال الانتفاء كذلك اتصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجوده حال الاتصاف بهذا الانتفاء لانه لا فرق [؟] بين الانتفاء واما اقتضاء وجوده لا على الانتفاء او لاتصاف فذلك شيء اخر منه

ان ما كونه قضية سالبة

لان البحث انما يكون في الوجود الذهني واحكامه واحواله

ان ثبوت ما لا وجود له [؟]

الموضوع فيه فيكون مصادرة ولجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فی نفس الامر وذلک موقوف
علی وجود الموضوع فیها واذ لیس فی الخارج فهو فی الذهن الامر الثانی من الامور الدالة
علی الوجود الذهنی ان لنا من المفهومات ما هو کلی ای متصف بالکلیة التی هی صفة ثبوتیة
فلابد ان یکون الموصوف بها موجودا ولیس فی الخارج وکل موجود فی الخارج فهو متشخص
متعین فی حد ذاته بحیث یمتنع فرض اشتراکه فیکون حاصلا موجودا فی الذهن
ویرد علیه ان الکلیة صفة سلبیة لانها عدم المنع من فرض الشرکة ولو سلم کونها ثبوتیة
کانت داخلة فی الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا علی حدة وقد یقال
المفهومیة صفة ثبوتیة اتصف بها الکلی فیکون موجودا ولیس فی الخارج بل فی الذهن
ویرد علیه السؤال الثانی وقد یقال انها للحقائق الکلیة کالانسان مثلا وجود
بالضرورة ولیس فی الاعیان بل فی الاذهان ویتجه علیه ان دعوی الضرورة
فی کون الحقائق انفسها موجودة غیر مسموعة نعم افرادها وهی الحقائق موجودة فی الخارج
بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهنی لم یکن اصدق القضیة الحقیقیة الموضوع
وهی التی حکم فیها علی ما یصدق علیه فی نفس الامر الکلی الواقع عنوانا سواء کان موجودا
فی الخارج محققا او مقدرا ولا یکون موجودا فیه اصلا والثانی نحو وقد اشار الی بیان
الملازمة وبطلان التالی بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نرید به ان الممتنع
ای ما یصدق علیه الممتنع فی الخارج معدوم فیه قطعا ای لا نرید ذلک قطعا اذ لیس
فی الخارج ما یصدق علیه الممتنع اصلا بل نرید به ان الافراد المعقولة للممتنع ای التی
یصدق علیها الممتنع فی العقل من الافراد المعقولة للمعدوم ای یصدق علیها فی العقل
بحسب نفس الامر انها معدومة فی الخارج فلو لم یکن للممتنع افراد معقولة موجودة
فی العقل لم یصدق علیها الحکم الایجابی فلا یکن قال وهذا بالحقیقة عائد الی الاول
والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فی الخارج قضیة صادقة ولیست خارجیة حقیقیة
متمیزة بما ذکرناه لانا نختار ان الحکم فیها علی الافراد الخارجیة فقط اما محققة
او مقدرة فلولا ان یکون للممتنع افراد موجودة فی الذهن لم یصدق هذا الحکم الایجابی
فی هذه القضیة الحقیقیة وورد علیه ان مفهوم المعدوم امر سلبی وقد یقال لولا
الوجود الذهنی لبطلت الحقیقیة الموجبة الکلیة نحو کل کل مثلث یساوی زوایاه
قائمتین اذ لیس الحکم فیها مقصورا علی الافراد الخارجیة بل متناول لما عداها
من الافراد التی یصدق علیها الموضوع فی نفس الامر فلو لم یکن لما عداها وجود
ذهنی

ذهنی لم یصدق علیها حکم ایجابا واحتج نافوه وهم جمهور المتکلمین فان بعضهم قالوا
بالوجود الذهنی بوجهین الاول لو اقتضی تصور الشیء حصوله فی ذهننا لزم کون الذهن
حارا باردا مستقیما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فی ذهننا ولا معنی
للحار الا ما قامت به الحرارة وکذا الحال فی البرودة والاستقامة والاعوجاج لکن هذه
الصفات منتفیة عن الذهن بالضرورة وایضا یلزم اجتماع الضدین اذا تصور الضدان معا
وحکم علیهما بالتضاد الثانی ان حصول حقیقة الجبل والسماء مع عظمهما فی ذهننا محال
واجاب عنه ای عما ذکر من الوجهین الحکماء بان الحاصل فی الذهن صورة وماهیة موجودة
بوجود ظلی لا هویة عینیة موجودة بوجود اصیل والهویة ما تقوم به هویة الحرارة ای ما هیتها
موجودة بوجود عینی لا ما تقوم به ماهیة الحرارة موجودة بوجود ذهنی فلا یلزم اتصاف الذهن
بتلک الصفات المنفیة عنه ولا اجتماع الضدین ایضا لان التضاد من احکام الاعیان
والهویات دون الصور والماهیات وبان الذی یمتنع حصوله فی الذهن هو هویة الجبل والسماء
وغیرهما من الاشیاء فان ماهیتها موجودة بوجود خارجی یمتنع ان یحصل فی اذهاننا واما
مفهوماتها الکلیة وماهیاتها الموجودة بالوجودات الظلیة فلا یمتنع حصولها فی الذهن
اذ لیست موصوفة بصفات تلک الهویات لا یقال الحاصل فی الذهن ان کان مساویا لها
ای للهویة عاد الالزام وتم الدلیلان معا والا لم تکن هی ای الهویة حاصلة فی ذهننا
معقولة لنا لانا نقول الحاصل فی الذهن نفس الماهیة التی لتلک الهویة وانه ای ذلک الحاصل
لیس مساویا للهویة فان الماهیة کلیة والهویة جزئیة متحدتان فی الحقیقة والاحکام
اذ فی الهویات امور زائدة علی الماهیات نعم ذلک الحاصل ماهیتها ای ماهیة تلک الهویة
ولا معنی للماهیة الا ذلک ای ما یحصل فی العقل بحذف المشخصات من الهویة فلا یلزم
ان لا تکون الهویة حاصلة معقولة واذا کان الحاصل فی الذهن نفس ماهیة الهویة فقولک
هل مساو لها ای هل یساوی الحاصل الهویة فی الماهیة اولا ان اردت انه هل یساوی
نفس الهویة اخترنا انه لیس مساویا لها ولا محذور کما عرفت وان اردت انه هل یساویها
فی الماهیة اولا فهو کلام خال عن التحصیل اذ معناه ان ماهیة الهویة هل تساوی
ماهیة الهویة اولا وبالجملة فالصور الذهنیة کلیة کانت کصور المعقولات او جزئیة
کصور المحسوسات مخالفة للخارجیة فی اللوازم المستندة الی خصوصیة احد
الوجودین وان کانت مشارکة لها فی لوازم الماهیة من حیث هی هی وما ذکرتم من الاحکام
هو حکم الخارجی لان منشأه الوجود العینی فعین الحرارة یمتنع حصولها فی الذهن

ونضاد عن البرودة وعند الجبل يمنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بنا الى ذكر التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا يشكل فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها الحكاية فنفي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا تحصى كثرته ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان تكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما لا يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم تتصور معدوم مطلقا بل كل ما تتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا والاذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة المقصد السادس ان المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسألة من امهات المسائل الكلامية اذ تتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هي متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي

الحسن البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي عند المعتزلة اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني بمعنى انها اذا كانت متقررة متحققة في موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو معتقدهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا والشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء للنافي اي للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل ولا فادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في ضمه المقدمة تحصيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع عندنا وعندكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الموجود وانتم تقولون ليس بثابت

يمنع انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم
تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك
الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل
المتناول لما خرج وما لم يخرج متناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية
اتفاقا والاكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي
هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع
الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية والزائدة انما زادت
عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل اي الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه
هذا خلف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها
عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر
الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان المعنى يجوز الاتصاف بالقلة والكثرة
وادعى انه يستلزم التناهي بنقض انصل بمعلومات لله تعالى فانها زائدة على مقدوراته
مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم
اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او الاكثر
واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة
بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم
من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود
والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة
الثبوتية اثبات اي ثابت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي
هذا المسلك وان حوّم على معناه جمع من الفضلاء المتكلمين كالشهرستاني وغيره
الا انه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية
الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب
اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان
الموصوف بصفة الاثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع وجود
الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم
بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس اتصاف الشيء بغيره
فرعا على اتصاف ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب

ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو
تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين
من نوع واحد كالسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لان معنى ذوات
الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت
لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم
ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا وان لم تتحد لذواتها
ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات
المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين
جاز ان يعرض لكل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني
جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولكم لذواتها ان اردت
به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها كونها موردا
للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل منها يمتاز بهوية عما عداها
فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة
بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن
على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة
جاز تعاقبهما عليها لا من خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت
به لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولكم كل شيئين مختلفين بالذات
قلنا نعم فان الهوية لا يعرض لها الكثرة ولا تصور فيها تركيب بل كل هويتين فهما مختلفتان
بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود
فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين
كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات
فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت
قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة
ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة
اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية
بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فمنع الوجوه

الحسنة مسالك ضعيفة و المحققة في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت
المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق
القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لا يتعلق به القدرة ايضا على ما تقول النافي الحال من
المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال مع انه لا حال عندكم ام مع
او نقول اي لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود
عندكم لا يتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة
ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا
للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف
الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف اما عدمي فلا يكون اثر المؤثر وفيه بحث لان
المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق
بين الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للاتصاف به الوجه
الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا لكان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي
لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي
والا وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو مح فيكون
مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه اي مفهوم
المعدوم صادق على المنفي اي محمول عليه … وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت
فالمنفي ثابت هذا خلف وما قال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فصدق
ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير
الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل
الاول جزئية فانه مدفوع بما قررناه من التقرير وانما جر لهم ذلك القول انهم لم يحصلوا
المراد ولم يتعقلوا الان تقريره اي تقرير المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام
المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يستلزم الثبوت وتوجيهه ان تخصيص المعدوم متعلق
مفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون
امرا ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى
ح في الشكل الاول جزئية … متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وح وان قال
على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما
فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيخرج عليه ان
يكن نفيا ثم

لكن تأثير القدرة في الحال مه

قيل لزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا مه

ليس

ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض وهو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت وهو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير
المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا
وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم
ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بانه نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي
ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير
فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور شيء
الا بتميزه عن غيره والا لم يتميز … لكونه متصورا او لانه مخبر عنه لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن
متصور بمعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول المعلم ارادوا ان البعضه
متصور دون بعض وكل منهما متميز عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فانا نجد بعضه مرادا دون بعض
وبعضه مقدورا دون بعض ولولا التميز بين المعلومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية
او المقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك ضروري
لا لتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه
والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك
الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان
ذي رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف
والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من
غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت
له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة
حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى البعض وتماسها على وجه
مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متميزة بل ليست ثابتة
عندكم في العدم ولكنه حصر الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال الان كونه ثابتا في العدم منتف
اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض
بالاحوال انما يتجه على نفاة الاحوال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها
متمايزة ليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال
فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد عنى ان ثبوته اي ثبوت

كالمرادة

المعدوم الممكن ينافي كونه مقدوراً وكونه مراداً فان ما دل على نفي المقدورية يدل على نفي
المرادية ايضاً فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدوراً او مراداً لبعض دون بعض وبالجملة
فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به التميز الثابت في المنفي وهو التميز
الذهني فلا انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضاً ثابتاً وان اردتم به غيره اي غير
ذلك التميز فممنوع اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك التميز للمعدوم الممكن
وعليكم اولاً تصويره حتى نعلم انه ماذا وثانياً اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى يصدق به عليكم
ثالثاً بيان كونه مقتضياً للثبوت حال العدم فانا نمنع وراء المنع في المقامين الوجه
الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة
ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتياً اي ثابتاً لما عرفت
ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال والجواب منع كون الامكان ثبوتياً بل هو امر
اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضاً على انه منقوض بعين ما نقض به الوجه الاول
ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو انه اي المعدوم الممكن
في الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا راجع
اما الى الاول فحاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من
الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ومنها ان
القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة ومتميزة
فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس متعيناً في نفسه لم يتميز القصد اليه
عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد اولى من غيره وحصوله انما يتصور مع تميز
يكون ثابتاً فقد رجع الى الوجه الاول والجواب ان التميز في علم الفاعل كاف في القصد ونحو
ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء
فلو جاز ان يكون لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه المعارضة بالمستحيل
فانه معلوم وليس بشيء والادراك بالحواس وانما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس
نوع من العلم يخالف المستحيل الآخر انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتاً فلا يلزم من كون المعلوم
المستحيل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما ستعرفها في مسألة ان الماهيات مجعولة
ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية
مثلاً عند عدم جعل الجاعل انسانية لسلب الشيء عن نفسه فوجب ان لا يكون الذوات
متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها خاتمة للمقصد السادس

وفيها

وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث
لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا
الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء
وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء
على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما
ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقالت الجهمية
هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة
هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع
لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال
للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء
على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء يتلقونه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار
ولا يتوقفون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديماً او حادثاً جسماً او عرضاً
ونحو قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة
لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم
لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول
ابي العباس وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام
بن الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل
في الاستثناء ان يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني في تفريعات المعتزلة
على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود
فكما قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتأثير الفاعل في
جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحاق بن عياش الذوات في العدم
معراة عن جميع الصفات والاصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش
انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً
والجوهر جوهراً والعرض عرضاً وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي
الى البنية المركبة من امور عدة او الى المتفصل اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار
تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة
والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فرده فهذا

القسم مختص بالجواهر اذ لا تتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العايد الى
التفصيل اما بالجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة
الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس
الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة
ازلا وابدا ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر
موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز
قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون
غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا
فقط كان في اول حدوثه كونا بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة
الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر
بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد
ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه
اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة و للاعراض
الانواع الثلاثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية
التي هي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي
للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحصول في المحل مطلقا
بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم
من قال الجوهر بنفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم
صفة على حدة كما مر فابن عياش يثبته حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز
فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز والجوهرية
لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب
الشحام يثبتها فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول
في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري نفيهما لاتحادهما وامتناع
انفكاك الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت
حال العدم واعلم انه اي البصري مختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه
على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات
ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه يجب العلم بان للعالم صانعا قادرا

عالما حيا يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج
في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة
لهم تلزمهم جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج
في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم
ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا
متصفة بها لنعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهو اقول
صحيح لا جدال فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته
وبعدا المقدور الملزم وجوده في الخارج وما ذا تقول فيمن يقول ان الباري يجب اتصافه
بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له واذ ممتنع في الخارج فيحتاج الى تجويز الاتصاف بالصفات
الخارجية لا يستلزم تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان حمل
هذا الكلام بهذا المعنى من تخاريج القول بثبوت المعدوم غير واجب فان جميع العقلاء
متفقون على ذلك المفصل

المقصد السابع

السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد
اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال بالحال
وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفي والاثبات في شئ من المفهومات ضرورة واتفاقا فان ارادوا نفي ذلك
اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة
باطلة بالضرورة والاتفاق وان ارادوا معنى اخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة
والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما تحقق تبعا لم يكن
النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا نعني بالواسطة بين الموجود والمعدوم ما بين الثابت والمنفي وانتم معترفون
بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى اخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي احوجهم الى ما فهم
ارادوه حسبانا ناشئا من اليقين اي يقاربه انهم وجدوا مفهومات يتصورون عروض
الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعه عدما
ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي سميها
الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم
للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة والنا ازعهم في المعنى والنفي

شرح التشبيه فعندنا هذا القول ايضا لان النزاع لفظي فقيل قد اسقط المصنف الكلام من
متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه اشعار به مع ان الاتصاف
و الذوات المتصفة به مشترك الهالي مثلا ليس من شانهما ان يعرض لهما الوجود ولم تخلو ها
من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وحاصل الاول ان الوجود ليس موجود او الا زاد
وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجود ويمتاز عنها بخصوصية
هي ذاته فيقتضي زاد وجوده عليها ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما و
الا اتصف بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده معدوم اما انصافه بنقيضه بالنسبة
والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم
فانه مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود
ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين
سائر الالوان ومن فصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية
الفصل مجهول وقبض البصر الذي هو من آثاره معلوم فيعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان
بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسر جدا
فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم
احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وستبطله
وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه ممتنع
بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا المختار انهما موجودان
قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه ممتنع وحجتكم عليه ستبطلها او نمنع الملازمة
اي سلمنا انهما موجودان والملازمة قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شئ واحد اثنان و
وجودا ولا اثنان في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ذهني
فليس في الخارج شئ هو لون وشئ آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشئ الآخر به
اي بالشئ الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون ذلك اللون
بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج ويسقط هذا الترجيح في مكانه
حيث يبين تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن
دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه
بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان
يرتان يطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه مع بالضرورة

لان مطابقة

لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نم استحالة
اي استحالة ان يكون للبسيط تلك الصورتان وانما حكمكم بذلك اي بكونه محالا انما
هو من بديهة وهم كل بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار او المتخايل في المرآة
فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
فلذلك تسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان بعض
الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل
من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة
تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة
جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات
ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على قدر
المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة
لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة تطابقه
فقط وان تعقل صورة اخرى تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة
من الانسان فانتزعت منها لحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق
زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركها اي تشارك ذلك الشخص وانه
تناول الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما
اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان
المطابقة لزيد وبني جنسه خاتمة للمقصد الرابع في تفريعات القائلين بالحال
ذكر لهم فروع الاول انهم قسموا اي الحال الى الحلل اي صفة موجودة قائمة
بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل العالمية
بالعلم والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم
به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل
بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها للمحال بسبب معان قائمة بها
فان قلت جوز ابو هاشم تعلل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة
الحال المعلل ان يكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره
وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحي وما يتبعها فان غيرها من الصفات
لا توجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من المعتزلة

يقولون الكمودية والابيضية والكاتبية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الوجهين
انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها وبطلانه ان الذوات المتساوية لابد وان تختص كل منها بحال
حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه
ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات
فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص
الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة
يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا اولا
فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال
واما على رأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانها مشتركة في
اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها
بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية ويرجح الاختلاف والتمايز
في اللوازم كما تصورتم فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة
المثبتين انهم قالوا ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبتت الواسطة التي هي
الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تتميز بها
بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات
وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية
ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبتت
حال اخرى فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات
حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا
واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه
يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل
في الامور الموجودة والتزامه لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات
ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب
اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها
مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه

وصف

وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما
العقل يوجد من الوجهين جزء اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر اولا فعلى الاول
بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
الثابتين موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا تقوم الا بالموجود اما على الاول فلان
وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فاطلاقهما
اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال
لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعدما زيف الوجهين المذكورين
في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه
ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب
انما يتمشى اذا ادعي ان مفهوم الحال هو حال فيجاب بجوابكم وهو ان مفهوم الحال مشترك
بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا
ادعي ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا
اذا قيل الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال
احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتصحيح الاوقات
في توجيهاتها المرصد الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث
الوجود والعدم على مباحث موضوعها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة
لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار مباحثه وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر
الاول في تفسير الماهية عما عداها لكل شيء كلما كان اوجزنا حقيقة هو بها هو حقيقة
تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي
والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اي الماهية بالقياس الى الامور المباينة اياها فكذلك
لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا
داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان تقاس الى امور داخلة فيها وخارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها
يقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها
لا تنفك عنها اصلا فانها وجدت متى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة
او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها

ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها
يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها باحد من المتنافيين بل هذه
امور زائدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية
مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا
نقيس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ
هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن الحكم بهذه الملاحظة
ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن
ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها
نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مستلزمة
لشيء من المتقابلات على التعيين واذا نسبت الماهية الى الامور الداخلة فيها فطرف السلب
ليس انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما
الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ هو ليست أ كان الجواب
الصحيح انها ليست من حيث هي هي الا انسانية من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب
على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية
لا تستحق أ وذلك لان الرابطة هنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق
ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تستحق لا أ وذلك لان الرابطة
في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا
عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اهي أ او لا أ
لم يلزمنا الجواب عن هذا السوال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا يخرج عنهما وان قلنا
اي وان اجبنا عن هذا السوال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
اذ ليس شيء من أ ولا أ نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية
التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن
واحد في مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن
الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية
من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل التقدير

محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست
التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد
او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد دون في
عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة
قيد ان خارجان عن الانسانية ملحقان بها بعد النسبة اليهما اي الى الوحدة والتعدد

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكر حالها
في المقصد الاول وهي ثلاثة تعتبر الماهية بوجه ما وتعتبر بعدمها والاطلاق بلا قيد
فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها
في الخارج مما لا ريب فيه فان وجود الاشخاص في الخارج من الامور البينة وهي عبارة عن الماهية
والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص هل هو مركب في الخارج
من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت
الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج و
الا للحقها الوجود الخارجي والتشخص فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضت
هذا خلف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد
لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالموجود
الخارجي وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه والجزء في التصورات
اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية
بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مقترنة ببعضها
الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا
بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا
قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده
الذهني وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون
قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في
الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه
بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق

قوله كذلك اشارة الى ملاحظة الذهن الماهية المجردة معراة عن جميع العوارض واللواحق

الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية
والذهنية معا فلا توجد لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون
الشئ موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي العوارض الذهنية ما يحيط الذهن
قيدا فيه اي في الشئ بان يعتبر الذهن لا ان الشئ عارضا ويلاحظه به وهذا الذي وجد
موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له
ويلاحظه وجه وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية فلا تشكل ان تسميتها
اي تسمية الامور العارضة للشئ بحسب الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق
الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند حصولها بالذهن وان كانت عارضة
لها في نفس الامر لا لاجل الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث
هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه
اعم من الاوليين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص
في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فتكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذكره اذا كان
التركيب في الاقسام خارجيا كما اشرنا اليه **المقصد الثالث** قال افلاطون
الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي
لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات ورد عليه بان الانسان قابل للمتقابلات
والالم يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون
قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا
فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي
فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الاخر فالماهية الانسانية
المطلقة هي القارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما دل عليه كلامه فضروري البطلان
لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد ولكن
ان اراد بفردها الماهية المعينة بقيد التجرد فان افراد المجرد بالنفوس التي اعتبر
تجريدها عنها ضروري البطلان ايضا فهي ان طلبه غرواق بما ادعاه وهذا الذي ذكرناه
انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني به معنى اخر مثل ما اول به
بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته

يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة
لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد
في الحديث بملك الجبال وملك الامطار ونحوهما فذلك بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام
المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها في
التي يلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب
امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان وكيا من امور لا نهاية لها لا من واحد بل
مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد
بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد
مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير
ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة
بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى
الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول
البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة
في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي
يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم تعقل امور
لا تتناهى وهو تعقل ما لا تتناهى وانه محال اذا كان في زمان متناه فلا تكون الماهية المعقولة معقولة
وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه **المقصد الخامس** الاجزاء للماهية المركبة وهو من
ويعني الاول انها ان لم يصدق بعضها على بعض بحمل المواطاة سواء كانت متناهية او غير متناهية
والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج
الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو
الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منهما على كل افراد
الاخر مع كونهما متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا واما ان يقوم العام
الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية
واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق
لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس له ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان
الاعم هنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض والاشكل الى الضوء متقوم

بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فيتم لقول الماطقا
نحو الحيوان الاسود فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها
عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علة من علله الاربع او مع معلول له او
مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء
الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر
ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر
من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر
بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها
الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهو التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة
الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة
من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية
المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق
وامثالهما ما اعتبر فيه الشيء مضيفا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا
اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة
في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه
متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا
اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظر
فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت
الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل
المتمايزين في الحس فان النبات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض
المحسوسين بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية بمعنى ان لا يكون
مفهومها سلبا او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم
المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية
نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة
من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن
ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبي والسلبية بالمعنى الثاني
وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي

وعدمي

وعدمي وهو مسبوق لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة
الى الوجودات فيكون المفهوم الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان مثل الاقسام
المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان تكون
ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون اجزاؤها
الا موجودة فتكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية
ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية
والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة في
التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب
الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين المقصد السادس
الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة
مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن
الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه
قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب انه لا استحالة فان المعدوم في الخارج
دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية
كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع
في الخارج وليس ذلك بممتنع انما الممتنع هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم
جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم
ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج
مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والممتنع هو هذا الثاني
الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني انها
مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية
اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا
من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان
لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود
مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا
ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المصنف في تحرير المسالة ان احد المذاهب
هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته

الى فاعل واما المركبة فلا لكلا انها اولان اجزائها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول
هو الوجود الخاص اى هويته لا ماهيته الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعول عن الممكنات
باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل الموثر المذهب الثالث
الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان
وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى الموثر والاحتياج الى نوع الامكان وانه اى
الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين
والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات
ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع
البسائط كما مر في مباحث التوحيد فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا
لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به
لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اى انضمام بسائط المركب بعضها
الى بعض او وجودها اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجعولية
بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما
بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة
حتى ينتهي ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له
ماهية ووجود فيتعلق الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقع
بين شيئين لا يرى استحالة عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة بالاشارة من المواضع
التي زلت فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقصى ما يمكن في هذه حقيقة الحق في تحرير محل
النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يخفى عن طالبه بعد ذكرها فنقول الحكماء لما
قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولم تعمها او العوارض
اى الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي
اى مع قطع النظر عن هويتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك
اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت
متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء
وجدت للاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين
غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك الحال في تساوي الزوايا الثلث للقائمتين
فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور

مثلث غير مساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اى الهويات
الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اى نحو ما ذكر
لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما فلكيا
او غير متناه لم يكن ذلك التخصص منشأ قصا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم بما
لزمه ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في
الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي بها امر في الخارج
وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة
للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير
مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اى من عوارض الوجود الخارجي لا من
عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك تصور
لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا بعني هولاء النافين بالمجعول الاحتياج
الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية
وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزا
مقوما انها اى المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن
وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو
هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم
للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شائبة ان الاحتياج
العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت
مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اى ارادوا ان الاحتياج
عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل
الموجد او الجزء المقوم ايضا كلام لا شك فيه وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة
اى واعلم ان عاقلا لم تقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج
عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا مذهب اى
المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل
فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا اقرب ما حرر المص رحمه الله في تحرير ان البحث

بدليل اشتمال بعضها من مباحث المفصل الماهية ١٢

مما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار
في كثير من لواحقها بلا تخصيص بهذا البحث بالمجعولية كثير فاسد وايضا لما ان الماهية
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كل محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة
بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بها بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا لا يجدي من ذلك وقال الامام
الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة
فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان حاصل معنى قولهم الماهية
ليست مجعولة انها في حد انفسها لا تتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احداهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل
الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فللمنقد
الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا ينافيه نفي المجعولية عن
الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه او لا وبين اثباتها لها بما بينا انفا انه الحق الذي لا شبهة
بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه
ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين
فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل
الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب
من حيث انها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية
بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان
بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا

منفور ثان للمجعولية ١٢

انما

اما صورنا بالبرهان المقصد السابع المركب اما ذاتي ان كان قائما بنفسه والا صفة
ان كان قائما بغيره والاول اي القائم بنفسه ان تقوم بعض اجزائه ببعض الاخر منها والا وان لم تقوم بعض اجزائه
ببعض بل استغنى كل عن الاخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سياتي
في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا الحق هذا المقصد
ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان
يكون احتياجه اليه بوجه اخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه
والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة تقوم بثالث
هو غير المركب واجزائه فاما ان تقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون
قيام بعضها به مشروطا بقيام البعض الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا
او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي
قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء المقصد الثامن
انما نحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم انها مشاركة
لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ نعلم
بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت
مركبة منهما لا بان تشتركا اي نحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي
وتخالفه في عرضي لا بان تشتركا في ذاتي وتختلفا بعارض ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي
لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما ليس بعرضي تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي
هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية
واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها
بقيد سلبي هو انه ليس معه ما الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك
تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان
هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان
بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية
دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا لكان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء اخر معتبر في الماهية غير مشترك
فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان تشتركا في ذاتي وتختلفا بعارض ثبوتي
او سلبي واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض اخر ثبوتي

او سلبي فظهر انه لا تقتضي تركيبا اصلا **الفصل التاسع** لابد في تركيب الماهية الحقيقية
من حاجة الاجزاء بعضها الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد
العسكر فانه مركب من الافراد مع استغناء كل منها عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات
مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما
وهو الهيئة الحاصلة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي
الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان و الحجر بجنبه
فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب
ان يقال اما المعجون فلابد فيه من مزاج اي صورة نوعية يتبعها مزاج يستتبع كيفيات واثار
صادرة عنه وانه اي ذلك المزاج يعني الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وفيه
ما ذكر انه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة النوعية التي
هي مبدأ الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا
وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركيب الجوهر الذي
هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض
هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه فلا يلزم تركيب الجوهر من عرض فلم يرد فانه يتنافر عنه
فلا يكون جزءا منه دون تركيب من جوهر لكونه عرضا فيلزم تركيب الجوهر الاخر لان اللازم ان يتحد احدهما
عن الاخر ثم يستحيل ان يكون العرض جزءا مقوما للجوهر فتأمل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع
الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
الوحدة والفرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الآحاد
باسرها وفي انه يترتب على الكل فيها ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر مثال
من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ماجزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما
لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين
بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الاخر من
جهة واحدة ولما احتاج كل جزء الى الاخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى
الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة و يحتاج الصورة من وجه اخر وهو احتياجها
في تشخصها الى الهيولى وسياتي ذلك في موقف الجواهر **الفصل العاشر** قال
الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية فـ

ولاشك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلابد ان يكون بينهما حاجة
فاحدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا لكان مستلزما له ولكان الجنس منحصرا في نوع واحد
او هو لو كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب
اجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة
التامة منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه
اي كون احدهما علة تامة للاخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة
ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار
الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك
او يمكن ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى اخره ثم ان المشهور فيما بينهم عن الحكماء انه
هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما المطابق لها ما ذكره
بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد
منها في الوجود وليس هو محصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما يتحصل بالفصل فانه
اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومحصلا فهو اي الفصل علة لتحصله في العقل اي يجعله
مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد من تلك الانواع التي كان صالحا لكل
واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير
لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور ان يكون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن والا لم
يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس
وزوال ابهامه في العقل بين الحاجة من الدليل اخترعه المتأخرون لم فانه ليس المقدار مثلا
امرا معينا متمايزا في الخارج يعترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط المرادف عن مشاركة
في المقدار به وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس
ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان مجتمعان في الخارج فيتحصل منها الخط
ومقدار اخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا انه المقدار
امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها
بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل احدها
اي الى ان يعترن به فصل والا لم يتحصل حتى اذا لم يعترن به في العقل فصل من تلك
الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة
السطحية ولا الصورة الجسمية وقس على ذلك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه

انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود وللفصل وجود اخر بل هما متحدان
بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف ولا اقل ان المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما
على الاخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالتلازم وتلو الحلول في الهيولى والصورة
ولتزده زيادة تحقيق حصول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص وتحصل مفهوم العام بالخاص كما
تحققته فيكون له اي الكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ذكرهما متميزتان
في الخارج واحدا فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان
وهو الناطق والاتحاد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود اخر هو الناطق
فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود اخر هو التشخص المخصوص فيحصل
منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة
فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل فقد دخل فيه
من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان
الا حيوان دخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق
منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة من غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها
اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه
تارة من حيث هو مفهوم غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه
ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج
لها اعتبارات فان الصورة العقلية توخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى
تطابق ان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين
من حيث انهما مطابقان للماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع
وكذا الفصل وتوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت
الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا
موجودين متغايرين في العقل وقد تركبت منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل
بهذا الاعتبار جزء وماده للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد توخذ لا بشرط شيء فيكون لها
حيثيات اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يغايرها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة للماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان
ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هو بينهما اتحاد بحسب الهوية والوجود فلا يلزم
وحدة الاسمين ولا حمل الشيء على نفسه يعني فقد اندفع بما حققناه من معنى الحمل بما يقال

ای يعني ذلك العام والخاص ١٢

ح ص

فلا يرد ما قيل ان الكل ... وجود مغاير لوجود الكل ... وجود اخر وجوده ١٢

الموضوع

من ان المحمول اذا كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين واذا كان
عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام
يستدعي مزيد بسط في الكلام ليتضح به المرام وهو ان هولا الاشكال في تركيب الماهية
من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء
المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الافهام واختلف المذاهب
ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا تصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر
والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات
الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته
وبعضها ليس كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك
انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها انما فيقع الصور المتغايرة في
الذهن اما ان يكون صورة الشيء والعقل في حقه انه بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء
متعدده متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك الماهيات المتعددة موجودة
بوجودات متعدده او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل
واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا
ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه المعاني الى كما هو مذهب القول بان
الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه
جعل المركب ولا امتياز الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب
ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد
بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية
الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية
لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول
شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة
بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو
مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها
وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي
ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد

القدر م

ينهما م

هذا هو الذي اختاره الشيخ في الحكمة المشرقية ١٢

الواحد

او ذاك لشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما اتحدت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان معتبر الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس المفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان متنوعة موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا اشتباه فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكليتها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المذكورة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فيبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يجعل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لابد ان يعتبر الجزء مع نسبة ما خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الاجزاء والكل خارجة عنها قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وزعموا ان علة الفصل كما فهموا فرعا رابعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوع اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها

مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا عن النوع الآخر والا كان كل منهما علة للآخر وانه محال واورد عليهم الحيوان بانه جنس للانسان مشترك بينه وبين مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك ويحقق فيه تعلق بعكس الحال والفصل في الانسان بالقياس الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل يختلف بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله النوع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا ولا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان فيه الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد فانه جائز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد مع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى والمراد وحدة الذات فلا يمنع ذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر والا فلا يحصى تعدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت اليس الفصل وحده علة تامة للجنس والا لزم ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة كالحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفيك في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعها فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردت بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام

الفرس م

مشترك م

بين الجنس م

منها

المعتبر في الفصل القريب صفة الجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهه واستعانه بالعلية وان جعل صفة
للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على الحكم الفرع
الثالث لا تقوم بفصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك بل تقوم نوعين
في مرتبة واحدة فللبسيط اشتراك بهما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل
القريب بسيطا في الاولى ان يقال فيختلف عنه محلوله لان جنس كل من النوعين او جنس
الآخر النوع الرابع وهو فرع النوع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن
في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لتقوم نوعين
في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة [illegible] يلزم تخلف
المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد يفرع
الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة
لاستلزامه التخلف وجب ان لا تقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انه [illegible]
في الدليل ملازم [illegible] وكل ذكر اي جميع ما ذكر من الفروع ضعف ظاهر لابتنائه على ان
الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اي ضعفه كل ما ذكر وضعف ما جعلنا
واوضحناه من نحو كلامهم في الجنس والفصل وعليه الفصل له فان قلت [illegible]
[illegible] النوع على ما حققه اولا قلت اما التعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا امتناع [illegible]
لجواز ان يكون مبهمان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في
الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل
القريب فلا يجوز لان الواحد منها ان يحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر
في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما [illegible] لم يحصل الجنس
باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان لم يكن
من التباين لا تصور فيه ابهام وتحصيل فلا امتناع من تعدد الفصل القريب كما عرفت
واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيلزم ان يكون بين الجنس والفصل
عموم من وجه وقد عرفت حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت
في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت
في نوع واحد لزم ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا
يحصل كل منهما بالفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون
جنسا له بل يحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر والحال ان كل منهما لم يمكن ان يكون له

مجالا

ولهذا اشار الى ان الاولى ان يجعل الثالث عن الرابع ١٢

اتم

واحدة

مدخل

١٥

مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يحصل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم
الدور المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا تمنع من فرض اشتراكها
وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين
امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وهو عبارة
عما يمنع فرض الشركة هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون
من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج
بالضرورة وقد قال بعضهم يمنع الكبرى ان اردت بالمعين معروض التشخص وحده فلا نم
ان التشخص جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه الا ترى
ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض
والمعروض فلا نم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التشخص كيف يسلم ان المجموع
معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمتعين
الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس هو هو الانسان
وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء اخر نسميه التشخص فيكون ذلك الشيء الآخر جزءا لزيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب
ثم انه بين ان تركيب الشخص المتشخص من الماهية والتشخص انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال
واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام الفصل اليه وهما متحدان ذاتا
وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة
ولا تتعين لشيء منها الا بالمشخص المنضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى
تركب منهما فردها والا امتنع حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية
الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الفصل
والجنس ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة في العقل مغايرة
للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في
ذات النفس بل في الاتها فلذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الالة ولا يعينها الا
الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول فانه يحصل بها من الانواع فانها
امور كلية يحصل منها في العقل صور متمايزة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مخالفة

جزء م

فيه م

مفهوم م

بيد بمعنى غير مثال هو كثير المال بيد انه بخيل ١٢ منه

سلطبع في العقول والمتخيلات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص
غايرتها في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز
بينهما الوجود بين الماهية والمشخص ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما
الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج
ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل
موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد
ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد في الخارج موجود اذا تصور حصل في ذاته
انتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثير بل المعنى الاشتراك منها بالفعل
فهو الضابط لما اراد من الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المحصورة مطابقة
لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل
صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما قال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد
والتكثر محتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج
كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة
لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد
ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان
كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو جلي البطلان وقد احتج الامام الرازي على كون
التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم
المطلق لا تميز فيه فكيف يتميز غيره واما عدما مضافا فلا اما ان يكون عدما للا تعين العدمي
فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين اخر فذلك التعين الاخر ان كان عدما فهذا
التعين عدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين
الاخر وجودا وهذا التعين الذي يخصه مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون التميز
عدميا يستلزم كونه وجوديا فيكون وجوديا والجواب انا لا نسلم انه لو كان التعين
عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع
لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما

ثلاه ٥

ثلاه
الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته للموصوف بوجوده له اي الوجودي
ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم
فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اي ثبوته للموصوف باعتبار وجوده في العقل
واتصافه به كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به
فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم
من الموجود لان الوجودي بالمعنى مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا
كالسواد المعدوم واما فان ملخص معنى الوجودي انه يجب ان يعرض له الوجود عند قيامه بوجود
فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد والمصدوق الموجود بدون الوجودي ففي
الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود
فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي
ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان
العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود
والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدما او كان الوجودي
ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست
نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم
ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت يجاب
بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما للشيء الاخر بل ربما كان شيئا معدوما
في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فعلى ان التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين
وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور و
اجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه
اي في هذا الجواب نظر اذ مرادهم امتياز حصص الماهية عن حصصها التي منها اذ لولا
الامتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها
اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل
الجواب ان حال الانضمام مع الامتياز معا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة
في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل
ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة
قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود

وتميزها

عن سائر الماهيات لانها لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يكن انضمام ذلك الزائد اليها اولى من انضمامه الى ماهية اخرى فكان انضمامه اليها ترجيحا بلا مرجح

التعين

خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونه
تعينا و ممتاز عنها بتعين اخر يخصه فننقل الكلام الى ذلك الاخر واجيب بان كونه
تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات في كونه متعينا وهي متمايزة
بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك
في العوارض قال المص وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل
ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه و
تعينه عين ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته وتم الدليل بلزوم التسلسل وقائل ان يقول لا نسلم ان كل
تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقائل عدم
العاقلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تع بل كل فرد من افراد التعين متعين في نفسه
بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك و امر
زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين المذكورين
للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج
ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون التعين
ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول
المتكلمون نفيه فان هذا المعنى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع
لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج وممتاز عنها
في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا في الخارج على الماهية منضما اليها والامتياز
بينهما كما ترى **المقصد الثاني** عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا
التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضيا لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة
ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد
معها اخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة له هذا
اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضت الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية
متعينة بذاتها ممتنعة بنفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تع على رايهم فلا يتصور
هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا
وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شيء في الماهية
فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان تعلل تعينها بما حل
فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها
دار

رد على الشارح الكرماني اذ يفهم من كلامه ان الواجب الوجود من قبيل البحث ١٢

تعين

نسبتها الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لبعض تشخص دون تشخص اخر والتعين ماهيته دون
اخرى بل يعلل بمحلها اي بمحل الماهية فيكون تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي
المحال اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور
الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها
وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها
واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات متغايرة انحصرت الماهية الحالة
فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه
من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين
ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا او مفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة التعين ليست
المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال
لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا
ولما كان لقائل ان يقول ان النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله
والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة لتعلقها
بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي
تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة
في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا
بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اي بكون
تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل جنسه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى
معلل عندهم بالصورة الحالة لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل
فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي
ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل اخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك
القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون
بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها معا والجواب
عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اي تعين القابل بحلول اعراض تلحقه لاستعدادات
متعاقبة لا الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق ومنه الاستعدادات
ليست مجتمعة فالقابل متعاقبة ومثل هذا جائز عندهم لا يجدي نفعا لقوله والجواب
وانما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان

وجميع ما ذكروه سوان علة تشخص الفاعل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص
آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى لا نهاية له الجواب انا نقول فلم
لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لما ذكرنا اي على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة
في تعدد افراد الماهية النوعية الى الفاعل والمادة ايضا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز
ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تعينا واذا اتحد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية
ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التشخص ليس وجوديا فقال لو كان تعين
الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها
وان كانت الفاعل فتشخص الفاعل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم
التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل والجواب ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون
التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس
غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج والمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين
بل هو لازمه وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية
وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه
مقاصد ستة الاول تصورها وكذا تصورات ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع
ضرورية فانا لا نقدر على الاكتساب اصلا نعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم
ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كلا من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ
لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال
ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا
يمتنع وجوده ولا عدمه فاخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب
الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم
ايضا وقد عرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن
المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم
معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظ وقس على ذلك تعريفات
ما اشتق منه هذه الامور فقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع
وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما

فلا

فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى الخصم العلاوة وقوله لكن
استدلالا من قوله نقول انها ضرورية يعني انها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك معلوم
الظهور ثم الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتعريف
على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب
الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع
فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يترتب الوجود وما هو اقرب الى اجلى
التصورات كان اظهر من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص
وهي ثلاث فالاول استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه
او بعدم توقفه فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشيء
الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور
واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او لارادة مبدأ الوجوب ومنهم من بين
الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة
عين الذات فانه متميز عن جميع ما عداه والثانية ثبوتية نسبية بين الذات والوجود والاولى
نسبة مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده
لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات
عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب ولكن هذا على ذكر منك
فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه
عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب
في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن
باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى الغير والثانية عدم اقتضاء ذاته
وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث ايضا متغايرة
متلازمة على قياس ما مر في الواجب **المقصد الثاني** ان هذه امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة ما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور اتصافه
بوجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا
لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام
الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا سف وان كان الوجوب
واجبا كان له وجوب آخر وتس وجوابه ان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل

اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل في ان وجود الوجود عينه ايضا جاز ان يكون
وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم
وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب
نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول
ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان
الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب للوجوب لذاته
الوجوب قولكم به اي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب
واجبا فان الواجبية والوجوب صفة ولهذا عندنا فليس ثمة علية بين الوجوب والاحلول
من الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام
الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت
اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل
خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية
ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية
بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية ويستبطله
حيث بين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا لحلولها فيه الواجب ولم يوضح
لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان
منع كونه نسبة فقال يختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعله
اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما يتميز به الذات فانه ح متميز بذاته عن جميع ما عداه لا
بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود
والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقف وجوده
على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون
امرا ثبوتيا وفي شرح ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة
والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذين ا
الوجه بعينه اي دليل الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او
ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن
واجبا وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان
بحث م

نفسه على قياس ما مر في الوجود ولم يشر الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة
كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجوبها
كما سياتي وقد يتكلف لجريان الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس
ماهية الممكن او جزءا منها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها
قائما بها فيكون محلولا لها اذ يستحيل استفادتها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنة
في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فلذلك الوجوب اما بالذات فيلزم
في الممكن واما بالغير فالوجوب بالغير مع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر
ووجه لغو سوانه اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد
من غيره والصفة الثبوتية متاخرة عنه اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها
فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب
كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب
ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجب ما
والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال
على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج
في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون مع قول لا نم
في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها
عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها
عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابطة مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب
التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان
امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذ الكتفي
فيه بامتناع التاخر ان كل ما يتكرر نوعه اي يتصف اي يتخصص بفرض منه مفهوم فهو
اعتباري اي كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه اي فرد كان موجودا وجب
ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته
فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية
المرتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان
ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاكه
موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث

القدم و الحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالقدم
فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي والا انصف بالفناء و اذا كان البقاء
فانيا لم يكن الباقي باقيا و الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم
الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس عليها ما يلزم من كون هذه الامور
و امثالها وجودية ذكرا التسلسل الباطل مال المصنف والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب
نفسه وللتحقيق ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي
حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذا كما التقدم فانه قدم بذاته
لا بتقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها هذا هو الجواب الاول واما الثاني
فهو قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما يجب من الصفات تأخره عن الوجود اي وجود
الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب
ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل ممتنع ذلك والحدوث الذاتية والعرضية
وامثالها فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفها فلا يجب ان يكون اعتبارية
اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه ضرورة
فهذا الذي ذكرناه من القاعدة تعين ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه
ههنا حذرا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعتن بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة
فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان معنى الوجوب والامكان والامتناع
التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل
او الذكر وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع
الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات وموادها في قضايا مخصوصة محمولها الوجود الشيء في
نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء
في نفسه وقد يكون مفهوما اخر اما ان يعتبر وجوده لذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد
في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاتصافي الذي
لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى و الوجوب و الامكان و الامتناع التي
هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او
يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير مما لا نحن بصدده اذ

كالعمى

اشارة الى جريان الجهات في القضايا المنفصلة ١٢

مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا
الحال في الممتنع و الممكن والا وان لم يكن مدون غير جهات القضايا وموادها بل كانت
عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب
الذي نحن بصدده وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني
به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة
عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل المفهوم من الاربعة والزوجية غير الوجوب
الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة
الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها
وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور
الثلاثة سوى الامتناع اذ لم يذهب احد الى كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلاثة
جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول ان الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق
الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم
ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه و الثاني باطل فان الواجب واجب
في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض
عدم العقول كلها وصح لا تصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في
وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان
فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه
سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق
والحل ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة
فيه احدهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود
في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه فالاتصاف من هذا القبيل وكذا الحال في
نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب و الامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا
ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو
عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين
وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان
وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه
على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطلانه

تلك ٥

ح صب الباحث الشريفية ١٢

الف

ان يقال ٥

المحل افاد بيع التقضي بمعنى الخلو عنهما اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شي منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على شي انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يتقسمان جميع ما عداهما بلا تحتمعان في شي لتبائن ابيد فاعليه معا ولا يرتفعان بان لا يصدق عليه شي منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشي كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا والنقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدميه اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهذا اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان حصولها انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض ههنا معقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان معنى قولنا امكانه لا ان معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشي بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك انما فرق الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لكل طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها والمذكورات متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتها اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء او ثبتها اخلف فيها وذكر ههنا ادلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شي نقلت هو اما وجودي

او عدمي اي اذا اردت نفي شي كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا ولانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها وتبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بأمر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل باطل او شي مما بين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا وبطل كل واحد بدليل نافيه والتبرئ بشبه القوم في الكتب التي يردون نفيها من هذا القبيل الذي يمكنك عليه على وجه كلي فسرها اي ترك تلك الشبه الكثيرة والاذكرها في مواضعها لانه لان ذكر الكثير من الشبه فائدة او لا اغلا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عند كل احد الوقوف على الماخذ العام ايرادا وابطالا على ارف التمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف له خوص او شبيه بالخوص ربما حشي به وسد به خصاص البيوت من الخشب اي فرجتها يقال انه ينبت على قدر قامة المرء المقصد الثالث في احكام الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف وقد اعترض عليه بانا لا نم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير وانما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجوب لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا من الغاية الذي هو ممكن في نفسه لا ممتنع تعدد الواجب امتناعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان

وهو زوال الشرط الذي هو العرض المشروط بوجود الجسم فيدور

الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي
لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء
متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في وجوده الى جزءه بحسب نفس الامر وجزء
الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا محالة كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا
ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزاء
هي ذاته لا غيره فلا يوجب الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها من كونه بحيث يجب وجوده لذاته
لانا نقول جميع اجزاءه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزاءه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان
مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزاءه كافيا في وجوده بل يكون
ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى الغير فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا
في الخارج لم يكن زائدا على ماهية اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع اخر نسه والا وان لم يكن
كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا
لها قائما بها والعارض يحتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها
اي بماهية الواجب لامتناع تعلله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوده الى علة خارجة عن الماهية
فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف ومالم يجب المعلول عن علته لم يوجد لما ستعرفه من ان الممكن
الموجود لابد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها
وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء
مالم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين
فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب للماهية قبل وجوبها بمراتب
هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا
فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما
يكون نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا او كونه نسبة ينافي الغرض المذكور
وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا
لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا
بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك في الماهية لابد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما
من الماهية والتعين وانه محال لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لانم انه نفس الماهية
لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعي هو انه لا يكون الوجوب
وجوديا مشتركا وقد عرفنا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على

برهان

برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا **المقصد الرابع** في ابحاث الممكن
لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان
علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن
ما تساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي
هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يرجح احد طرفيه على الاخر الا لامر
مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى
امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل
بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا يرى ان كفتي
الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح خارج
لم يقبله من له ادنى تمييز وعلم بطلانه بداهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر
الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب
بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تراها
تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات
الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا عليه فتنفرت وحركت
منه للمتاذي بذلك اي تنفرها لحدوثه لا الامكان فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم
ان لابد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لابد هناك من مرجح فان قيل
لو كان الحكم بان الامكان يحوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف
فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به قلنا قد تقدم جوابه وهو ان الفرق
والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل التفاوت في تجريد الطرفين
او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي
الاخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات راسا
وان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب
مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يتفقون على انكار الحكم البديهي فالمتكلمون
بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص حدوث العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح
مخصص مع ان ساير الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى
يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب

و الامر و الندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام
بها والمعتزلة خالفوهم في تعلق الارادة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشيء وضده
سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها
عندهم والحكماء خالفوه ايضا اي في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا
مع تساوي جميع الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة
حركته اليهما وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في صلوح القطبية لكل نقطتين متقابلتين
على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي
اختصاص طرفي المتمم بقدر معين من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين
بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح ثم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم
لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن
بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه
باسرهم ولما اجترؤا على التزامه بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها
مما سنرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية
الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا
لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع اولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا
له وهو خلاف المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يقتضيه
اي المفروض الذي هو تساويهما اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي
الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك بل تقتضيه اقتضاء الذات احدهما لا عدم
اي حصول احدهما لا لعلة كما زعمه الخصم الحاصل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع
بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن
قبل الوجود ان يترجح طرفا اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سياتي وذلك الترجح
الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا
لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان
الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل
هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده
فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به
الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود كما سياتي

لى

من انه لابد للاثر من ترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح
مع الوجود ولئن سلم جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى المحل الذي
هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود
الذي لا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح
والوجوب المتجدد للحدث ان يكون موجودا الا ان الحادث قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف
به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث
اي للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان
قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه
مطلقا والا كان واجبا بذاته والاول ان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فرضنا اي
فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المعدوم اذا لم يمكن ان يجامع المنافي
كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا
فيجتمع وجوده وعدمه معا وهو محال فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده
دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متعاقبة فلا يكون وجوبه لذاته لما تقرر من استحالة
تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء المقتضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون
الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا والجواب انه اي هذا الطريق
بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى
الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب
لا يعم القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب
او مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاولى الاكتفاء
اي الطريق الواضح المختار هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المحالة عند
الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عند اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى
ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير
شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر
وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو ايضا محال لانه جمع
للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا فلا انفكاك مع الكل
والوجود مع الايجاد والمفروض ان التأثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم
كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر

حال عدمه نفي محض ولا شيء صرف فبطل ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر فلا تاثير
ولا ايجاد مترجح ولان اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير الايجاد
فلا يستند الى موجب كونه مستمرا على حاله بل بقاء على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون
التاثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلاثة وان شئت نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه
اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا
هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدم وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام
فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان الايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه
تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة والا فالايجاد للموجود بوجود مقارن
للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه والتوضيح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث شيء في نفسها اصلا لكن اللازم باطل بهذا الصورة لان حدوثها
اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل
او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء بمؤثر لحدوثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او
العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي يستقيم
ويسلمه قطعا والحل ان ذلك الاثر الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود او حال العدم ضرورة
بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مح فسلب التاثير في الوجود
مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم وشمل ذلك لمعنى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا
المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظ فيه
الذات دون ما ما مع الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى ما مر الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر
الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما ونحن نختار ان نقول الى التاثير اما حال الوجود او حال العدم
وكلاهما بط ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير
في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود
او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج
من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما
ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر فعال التاثير حال العدم
ان وحصول الاثر في آن الذي يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة
الثانية وهي انها داله على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع
امكان التاثير وهو مح لان التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم

ملك

يكن التاثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عن مؤثر بالكلية
الها فقد بطلت هذه الاقسام كلها فلا تاثير لان جعل الماهية تلك الماهية مح وكذا جعل الوجود
وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التاثير
في الوجود الخاص اي في الهويات لما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص للماهية الوجود
وقد سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شيء هو وما لا يرد عليه وايضا فينقض ما ذكرتموه
الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تاثيره اما في ماهيتها او وجودها
او موصوفيتها به والكل بط لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في
الخارج لزم اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها
اذ لا تتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى ويتسلسل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية
لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة لذاتها واذا لم يكونا
موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سببه لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا
بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المط والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين
انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا
بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم
فانهما وصفان اعتباريان اذ لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما
قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما
وجوديتان واما عدميتان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين
او عدميتين بما عرفت اما بطلان الوجودية فبلزوم التسلسل لا الى نهاية في الانواع المتكررة
التي عرف حالها في الخاطر المتقدم واما العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة
واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما
اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يمنع في دليل الوجودية او دليل
العدمية بما عرف فيه من الخلل والنقض لجريانه فيما مر متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم
من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان قيل من تتمة الاول والمراد انه هذه
الشبهة كالاولى منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضي ان لا تحدث
هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر
المتصف بالمؤثرية منها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا
ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى المؤثر

وعلى هذا يلزم نفي الحوادث اصلا اذ لا بد لها من المؤثر فيتعدد الاشتراك لكن لا يشكل لحدوث صورة معيني وكونه معينه فبطل قولكم ... ق

التي هي ضرورية الثبوت وكلاهما ينافي ضروري الثبوت فهو ضروري الانتفاء ... ك

اي رجحي
وانت تعلم ان اتصاف الموجود بالعدم ابعد من اتصاف العدم بالعدم فتامل

لاستواء نسبتها اليه اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية
عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفى محض لا يصلح اثر الشى
سواء كان عدما اصليا او طاريا فمعنى الاصل او نحوه هو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل الحاصل فوجب
ان لا يكون الوجود ايضا اثر الشى والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء
اللازم حينئذ والا وان لم يصلح منعنا الملازمة اى لا نم انه لو احتيج فى الوجود لاحتيج فى العدم
للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا فى ايجاب الاولى
بصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى ايجاب النفى الذى لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء
من غير ترديد انا سلمنا الملازمة المذكورة فى دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشى
اى لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا بعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن
المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد
الوجود الى العدم ينفى الحاجة الى وجود المؤثر فى العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع
لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز
ذلك اعنى استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعنى استناد الوجود الى العدم فلا يتجه
تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا لو كان المحوج
الى المؤثر هو الامكان لاحتيج اليه ايضا حال البقاء لثبوته اى ثبوت الامكان
للممكن فى زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة تقتضيه انها من حيث هى هى فلا ينفك عنها
اصلا كالوجوب والامتناع اللذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله
الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالى باطل لان الحاصل بهاى بما اثر المؤثر
حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل
وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر تاثيره موجدا للباقى الذى هو
المنضف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجد لامر آخر فلا يكون مؤثرا فى الباقى
والمقدر خلافه لا يقال تاثيره فى بقائه الذى هو امر متجدد لا فى ذاته بحسب اصل الوجود
الذى كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم
به فتبقى الذات بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه
فرضا هذا خلف والجواب انه اى التاثير فى الممكن الباقى ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا
لمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان
سمى الدوام متجددا الا انه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا

لانا نقول التاثير فى دوام الوجود الحاصل اولا لا فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون
لا تاثير فى الوجود الحاصل اولا الا فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى مختلف والاختلاف فى ان المراد
بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لا اثر
فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المحشى بل فيه ان تاثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء
فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صار به باقيا لا فى الشى الذى كان باقيا
ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يصنع المؤثر البقاء بهذا
الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان البقاء مستفادا منه ولا شك ان
البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا
بعينه ما اشرنا اليه والفرق الاتى يسمى البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه
فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك اتصافه بذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان
الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حدوثه اثر
فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى
وكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما
بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى اتصافه
ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى افاض الوجود ويديمه
على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود
ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج
وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير فى الباقى تحصيل
للحاصل فقد توهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا
او توهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير
اذا كان فى امر متجدد لا يكون تاثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى
وهو ايضا باطل لان التاثير فى ذلك الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد
وما يقال من ان المحوج بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال
البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده بوجوده ودوامه بدوامه مكشوف لمن له ادنى على
بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان
او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التى نشاهدها مؤثر اما الحدوث نشا

واما لامكانها فاما ان لا يحال ذلك الموثر قديم فيلزم حدوثها اى حدوث تلك الحوادث
اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة
عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك الموثر القديم موجود فيها واما ان يحال ذلك الموثر
حادث فيكون محتاجا الى موثر آخر حادث ايضا فيتسلسل قلنا الموثر فى الحوادث
قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب
يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه
على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الترجيح اى وقوع احد المتساويين
بلا سبب موثر والثانى هو المحال لانه ترجيح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح
من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس كذلك لانه ترجيح من غير مرجح
اى من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان الموثر اذا كان مختارا
فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن
اذا كان ارادته للحدوث مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم
اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيحه من الارادة الى الارادة
لغيره نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شىء فقد رجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها
بحسب المرادات قلنا فيلزم التسلسل فى التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث
التى وجدت الى الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة ومكنة فلو كان الحدوث
او الامكان محوجا الى الموثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة
فيكون تلك العلة داخلة فى الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شىء منها
وهى اى تلك العلة خارجة عنها لان الموثر فى الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر
فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة ... لا الموثر اذ لا يجوز ان يوثر ذلك
القديم ذلك العدم فيها لان ما اثره فيها ان كان قديما لزم قدم الحادث اذ لا يعقل تاثير
حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هى الموثرية
فيكون محتاجة الى موثر به لغيرى ويستقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى الموثرية
صفة ذهنية فنختار ان الموثر فى جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه
ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير فلا تسلسل ولعائل
فتدبر

ان

ان يحول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاجا الى مرجح ومخصص فلا يقبل الارادة كانفى ذلك
قلنا قد مر انقادحة الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة فى قدرة العبد وفى تخصيص الهارب
من السبع اى نعلم بالضرورة ان قدرة العبد موثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة
ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لا نرجح
شىء احتاجه الى التوقف يستحيل منه ان يتوقف ويتفكر فى رجحان احدهما على الآخر ولذا
الحال فى العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين فانه يختار احدهما فيمكن حادث بلا
سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس مستحيل
انما المحال رجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما فى هذا الجواب
خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى الموثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث
اذ ماهيته لا تنفك عن ذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال الموثر
كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شىء طلب علته وان لم
يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتيج فى جانب العدم فيلزم ان يكون
الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس للماهية
الممكن خروج عن العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والامكانات حالة الخروج عارية عنهما
مقابل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى الموثر فى هذا
الاتصاف وبقاء البناء بعد فناء البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة
الموجدة بل هو حركته هو مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات
علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضر ما عدم شىء منها واما الثانى فلان العقل
لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت
فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج
الى الموثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج
هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها
وربما يتراءى ... قالوا دليل الفريقين الاخيرين ... اعتبار كل من الامكان والحدوث
فيعتبر الحدوث اما شطرا او اما شرطا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلاثة

وهما الحكماء القايلون بان المحوج الى السبب الامكان والمتكلمون القايلون بانه الحدوث

ضعيف قاله الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون له تعلقا فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اي الوجود متأخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى موثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخر عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تأخر عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وبخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمال في المعنى واحد بالمصير والاخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد قبل الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للاخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول اذا قلنا الممكن محتاج في وجوده الى موثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن متصفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء الخلاف بالوقيل لاي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما هي فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام مما لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل للبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة المحققات بل اريد انها امور اعتبارية

منقدحه

لا حاجة لها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما تقرر والمأولة لانهم لم يريدوا الى آخره فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها اي ثاني احكام الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود او العدم اولى به لذاته فان قلت هذا الحكم مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمين هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا واولى ورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يستلزم اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا اوجد الموثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم الموثر وجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادها ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن والى كون احد طرفيه اولى لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الكافية في ذات الممكن كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة وانه محال

لانه ما هو العدم آه ق

ولكون الامكان تعلق بها التقدم ... ق

كون م

وهي التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود آه ق

خلا م

اتى م

اراد بوجوب الوجود او العدم آه ق

ان ما ان الطرف الاول هو الوجود آه ق

بديهية لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة ولما ان
يقع الطرف الآخر بعلة هذا اى ثبوت الاولوية للطرف الاول موقوف على عدم تلك العلة
التى للطرف الآخر ضرورة انه مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم تكن
علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته اى لذات الممكن
وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه المفروض خلافه
وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده فان البحث ههنا فان قيل اذا جوزتم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض
ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا
استحالة فى وقوع الطرف الراجح فيكفى فى ترجيح الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات
الممكن واثره اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود
المؤثر فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم
عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود
لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود
وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اى ثالث تلك الابحاث ان الممكن لا احتياج
الى العلة المؤثرة فى وجوده لما مر وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل
الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى
بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت
آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجيح
احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين
كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى
فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين
لمرجح لم يوجد فى الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية
وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها
لم يوجد وهو الوجوب السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده من علته ثم حصل
ثم اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا لجاز اجتماع عدمه
مع وجوده وانه الوجوب اللاحق بوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده
فله اى فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر

علة هو

ى

الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واما فى معه فلانا فان الامكان
الذاتى لا بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه علته موجودة وكذا عن كونه موجودا
وتبقى على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما فى عدم علة و
جوده والثانى فى عدمه ووراءها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها
عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فتنقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها
عنه بزواله عنها وبالعكس اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه
لها بعد ما لم يكن واته اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفى الامان عن الضروريات
فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
لجواز انقلاب بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع
والامكان المستندة الى ذوات الاشياء فى انفسها لا تتصور انفكاكها عنها والا
لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضاها من حيث هى هى وربما يتوجه عليه
اى على لزوم الامكان للماهية الممكنة بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا
فحصول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضى ذلك الاتصاف
وهو اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى
الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون
حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفى الصانع اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث
الحوادث من غير استناد الى شىء يقتضيها او يقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث
آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا وان لم يتوقف
حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت
الذى حدث فيه يكون بلا مرجح حينئذ والحق ان الدعوى وهى ان الامكان الذى تقتضيه
ذات الممكن من حيث هى هى لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين
لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغى وفى الدليلين
مناقشات لا تخفى على ذوى الفطانة ويعتقد صحتها لا شبهة فى خفاء مقدماتهما وربما
يشكل عليه اى على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اى وجوده غير
ممكن فى الازل لما مر من الادلة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث
مطلقا الان غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود
العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان للشىء بعد ما

لم يكن له ظلا يكون لازما وكذا ما عليه الباقي للعالم بل الحوادث اليومية غير ممكنة في الازل
ثم انها بعينه ممكنة فيما لا يزال وايجاد المقدرات للممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية
لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته
حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون
لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير
مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان
ملزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية
وفقا عليه الباقي ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا والا لزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون
الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هو المسطور في كتب
القوم ولكن فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كلها معا هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة
لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان
الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث
مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ
مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل
وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث
لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال
قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ
ذات الحادث وحده وذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث
مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب

او

او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة
فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبتهما على سواء بالنظر الى ذاته
فاذا وجد علة لاحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يتغير ذلك في استواء نسبتها الى
ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا
له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه
للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فلزم الانقلاب ومنها الجواب
عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور
زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع
الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي
مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى المؤثر بمعنى البقاء
والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور المقصد الخامس
في اثبات القديم وهي امران اي من راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر
المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه
اي القديم الذي هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند
اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي استناد
القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين
بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد
احدهما الى الآخر وامتناع استناده اي وامتناع استناده الى الفاعل المختار
اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب
اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة
فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فالنزاع في قدم العالم وحدوثه مع كونه
مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى المختار
وحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل
الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لما
لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام
الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار

اشارة الى التسامح في العبارة

قديم ومع قدمه مستند اليه وان المتكلمين
لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل وحكموا
بان العالم صح

بلغ

ولیس الامر کذلک بالعکس فانهم استدلوا اولا علی کون العالم حادثا من غیر تعرض لفاعله اصلا
فضلا عن کونه مختارا ثم بنوا علی حدوثه ان موجده یجب ان یکون مختارا اذ لو کان موجبا
لکان العالم قدیما وهو ظ واعلم ان القائل بان علة الحاجة هی الحدوث وحده او مع الامکان
حقه ان یقول ان القدیم لا یستند الی علة اصلا اذ لا حاجة له الی موثر قطعا فلا یتصور
منه القول بان القدیم یجوز استناده الی الموجب الا ان یتنزل من اعتبار الحدوث الی اعتبار
الامکان وحده فان قلت فما تقول فی الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمیته تع مستندة
الی علمه مع کونهما قدیمین وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربع وهی العالمیة والقادریة
والحیة والموجودیة معللة بحالة خامسة هی الالوهیة وکلها قدیمة والاشاعرة کافة زعموا
ان لله تع صفات موجودة قائمة بذاته تع وهی قدیمة فهم بین ان یجعلوا الواجب بالذات
متعددا او یجعلوا القدیم مستندا الی الغیر والاول بط فتعین الثانی فهذه الاقوال منهم
منافیة لما ذهبوا الیه من انحصار الحدوث والاحتیاج لنا ویلیها التنزل فیها قلت قد یعتذر
عن ذلک بان القدیم ما لا اول لوجوده فالطالب لا یوصف بالتقدم الا ان یغیر تفسیره بانه ما
لا اول لثبوته فان صفات الله تع لیست عین الذات ولا غیرها فلا یلزم تعدد الواجب
ولا تعلیل القدیم بغیره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظیة لا معنویة
قال المصنف ولم نعثر فی کلام القوم علی منع الامرین یعنی عدم جواز استناد
القدیم الی المختار وجواز استناده الی الموجب اما استناده الی المختار فجوزه
الامدی وقال سبق الایجاد قصدا علی وجود المعلول کسبق الایجاد ایجابا فکما
ان ذلک ای سبق الایجاد الایجابی سبق بالذات لا بالزمان فیجوز مثله ههنا بان یکون
الایجاد المقصود مع وجود المقصود زمانا ومتقدما علیه بالذات ولا فرق بینهما ای بین
الایجادین فیما یعود الی السبق وانتفاء القدیم مع جاز ان یکون العالم واجبا
الازل بالواجب لذاته تع مع کونه مختارا فیکونان فی الوجود وان تفاوتا فی التقدم
والتاخر بحسب الذات کما حرکة الید سابقة علی حرکة الخاتم
بالذات وان کانت معها فی الزمان وتوهم بکلام الامدی ما نقله بعضهم من ان الحکماء
متفقون علی انه تع فاعل مختار بمعنی ان شاء فعل وان شاء ترک لکن مقدم الشرطیة
الاولی واقع دائما والعلم ونقیضه مقدم شرطیة الفعل واقع دائما ومقدم شرطیة
الترک غیر واقع دائما وندفعه ما قد قیل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الی ایجاد الموجود
مع فلا بد ان یکون القصد مقارنا للعدم الاثر فیکون اثر المختار حادثا قطعا وقد یقال المتقدم

التقد

المتقدم علی الایجاد کتقدم الایجاد علی الوجود فی انهما بحسب الذات فیجوز مقارنتهما للوجود
زمانا لان الجسم القصد الی ایجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا کان کافیا فی وجود
المقصود کان معه واذا لم یکن کافیا فیه یتقدم علیه زمانا کقصدنا الی افعالنا واما
استناده الی الموجب القدیم فیبد الموجب بالقدم لان استناد القدیم الی الموجب
الحادث مستحیل بالضرورة انما الکلام فی استناده الی الموجب القدیم فمنعه الامام
الرازی لان تاثیره فیه ای تاثیر الموجب فی القدیم اما فی حال بقائه ای بقاء القدیم وفیه
ایجاد الموجود وهو مح واما فی حال عدمه او حدوثه وعلی التقدیرین یکون حادثا
وقد فرضناه قدیما هف فان قلت قد یحتاج ذلک القدیم بالضرورة الی الموجب فی البقاء
فیکون مستمرا دائما بدوام علة الموجبة وذلک لان الاحتیاج فی البقاء امر معلوم بالضرورة
لا یجوز انکاره کالمعلول الباقی فانه یحتاج فی بقائه الی علته کالاصابع حرکة الخاتم فی
بقائها الی الحرکة البدنیة والمشروط الباقی فانه ایضا محتاج فی بقائه الی الشرط کالعلم المحتاج
فی بقائه الی الحیوة والعالمیة المحتاجة فی بقائها الی العلم واذ قد یراد ببقاء الشیء علی وجود
وهو ای بقاء الشیء علی وجوده نفس وجوده فی الزمان الثانی والا وان لم یکن نفس وجوده
فی الزمان الثانی بل کان زائدا فلا بد ان یکون موجودا حاصلا فی ذلک الزمان فینتقل الکلام
الی بقائه وتسلسل وقد یراد ببقاء الشیء علی عدمه وبقاؤه علی عدمه فی الزمان الثانی اذ
لو کان زائدا علیه لکان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشیء حال تقدیره
سواء کان موجودا او معدوما فیکون ذلک الحال محتاجا مستندا الی علة واذا ثبت الاحتیاج
فی البقاء فی عین التشکیک ولم یلزم منه ایجاد الموجود علی وجه محال لم یکن استناد القدیم
ای الباقی دائما فی بقائه ودوامه الی موجب مستلزما لایجاد الموجود بل یکون ههنا
استمرار وجود مستند الی استمرار وجود کذا ثم انه ای ما ذکره الامام فی ابطال استناد
القدیم الی موثر موجب معارض بوجوه الاول العدم ینافی الوجود والفاعلیة ای علم
الاثر ینافی وجوده ویوجب ینافی ایضا فاعلیة الفاعل لذلک لان الفاعلیة ملزومة
لذلک الوجود ومنافی اللازم مناف للملزوم واذا کان کذلک فلا یکون الباقی
منه ای عدم الاثر شرطا لها ای لوجود الاثر وکون الفاعل فاعلا ضرورة ان شرط
الشیء لا ینافیه واذا لم یکن العدم السابق شرطا لهما جاز ان یکون الاثر المستند
الی الفاعل غیر مسبوق بالعدم وهو المط الثانی هو ای الاثر حال البقاء ممکن لان
الامکان لازم للممکن یستحیل انفکاکه عنه کما مر والمحوج الی العلة هو الامکان

فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده
في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا
كون الحاجة الى المؤثر موقوفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا
فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب
تع لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية في اثر من الاثار تقدم اثره المستند الى تلك
المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل
توقف تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث
ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث اخر الى غير النهاية والثاني باطل تعين الاول فجاز استناد
العدم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود كما مر وانه اي العدم
كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي
الى غيره وهذا معنى استناد العدم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة
بذاتها من حيث هي رابعة مع انها يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة بحيث هو
ازلا كان زوجيتها ازلية امتنع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا
اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتم دليلنا الدال
على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك
باطلا هو لان المؤثر في الباقي حال البقاء اما ان لا يؤثر فيه اصلا فيكون ابقاء بالضرورة كما وهكذا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر
اجاب به الامام الرازي وقال اما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المصنف خلافه او هو اي تاثير في
وقد عرفت ما فيه اي في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قدما الباقي تحصيل الحاصل هو
مع ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد للاحتياج للباقي
من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة
المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله فيحتاج بالضرورة في البقاء
فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلم مع المعلول المستند
الباقي البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما
ونحن لا نقول به اي بثبوتها اذ لا علة ولا شرط عندنا بين الاشياء بل كلها صادر
عن المختار ابتداء بلا وجوب واحتياج بلا لزوم وهذا الجواب على تقدير كونه تع مختارا والكلام
على تقدير كون المؤثر موجبا فكان رجع الى الحاد(?) مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب
والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمهما كما اذا ادعيتموه نعم بجمه

١٠٥

هذا جواب الجواب عن النقض المذكورة ٣٢ ق

بناء على القائل بالحال واراد تفاصيله موشح(?) اي لا مدخل للنافي وجودا فانا نقول لك
جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ لا تاثير هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور
بخلاف ما اذا تعلق به التاثير اراديا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن
المعارضات الدالة على جواز استناد العدم الى المؤثر الموجب فعن الاول ان
الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق
وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما والقائل ان يقول كونه مسبوقا
بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية ذاك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان
الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فيه اي في الباقي الذي لا اول له
وهو ثم مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم ان حكم الاثر حال البقاء ممكن ان
الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد العدم الى
المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثرا للغير وان اردتم به ان الباقي الذي له
اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز
التاثير حال البقاء هناك جاز هنا ايضا قلت منع الملازمة ممنوعة فان الباقي
الذي له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور
فيه ابتداء التاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بعد بديهة يحكم بان القديم
الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود
وهذا مطلوبنا ولا يلزم منه كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره
على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في صحة التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث
بما سبق وهناك بحث وهو ان العدم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء
القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك
الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تع مستجمع
الازل لشرائط الفاعلية فاعل بالاختيار فله تاخير الفعل الى وقت شاء فلا يلزم قدم
اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد
العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا
الاستناد امر وهمي لا حقيقي لعدم التاثير فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى
العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا
حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان العدم من عوارض الوجود دون العدم

مت ان ذلك الابطال ليس بغلط ١٢

لكنه هو

وعن ان ... مثله وهو الاحوال الاربعة من الاعتبارات التي لا وجود لها وكذا وجهتها ايضا
من الاعتبارات العقلية فاستناده الى الذات الاربع استناد وهي لا تحتمل في الخارج فلا
يلزم من جواز هذا الاستناد جواز الاستناد الحقيقي وانما ... اي ثاني الامرين
مباحث القدم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف
به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن تبعه وهذا ... فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات
موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله
سواء كان صفة له او لم يكن انكار الحق اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله
احوالا اربعة لا اول لها هي الوجودية والحيية والعالمية
والقادرية فاثبتوا احوالا ثابتة لله ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربع
المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية لها في الذاتية
هي الالهية فاثبتوا لمعنى الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدم مع تحاشيهم عن
اطلاق القدم على غير الله سبحانه كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول له
وتلك الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد
بالقدم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت
منهم الحال دون من عداهم احد المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة
بان القول بتعددها متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا اذ اثبتوا مع ذاته صفات
اي اوصافا ثلاثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول ... قال الجوهري
واحدها اقنوم وهي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح
القدس وعن العلم بالكلمة ... في بعض النسخ ... بدل الوجود وهو سهو فكيف
لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اثبت
الماتريدية التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرها والجواب
انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا
عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح
والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة في ذات واحد
وايضا انما كفرهم الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لا ثباتهم الهة ثلاثة كما دل عليه
قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد ... ثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا او ...
الصفات العالية بذاته تم ... هذا الكلام والما ... ذات لله تعالى وصفاته فلا توصف

تمت م

هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة م

بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء
اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت
الحرنانيون من المجوس وهم منسوبون الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان
حيان والاول كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم
وحي وفاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ اللحياة وهي الارواح البشرية
والسماوية فهي حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام
التي تعلقت بها بحسب التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة اي لا احد منها
منفعل وا ... لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة
ولا احتياج الى هيولى اخرى وهي منفعلة لقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت مع
بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية ... والمراد بالفضاء هو الخلاء ولم يكن قديما لا ...
الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة الفوق عن جهة التحت ولا جهة الفوق عن التحت
وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه بعدم
زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال
الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فاظهره ابن زكريا المتطبب
الرازي واظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة وستقف على ما هو الحق في
ابطال ما يرد عليك في الكتاب ... الى ذلك اشارة خفيفة

الفصل السادس

في ابحاث الحدوث وهي ابحاث راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم
اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول وهو اي الحادث معدوم قبله اي قبل
ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القدم الزماني وقيل هو المسبوق
بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي
وبازائه العدم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول
القديم يحب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق
بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث
الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود وبغيره مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للشيء
بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فتقدم
ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه متقدم على وجوده

فرقة منهم م

مقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا
الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق
في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا اذ ان العدم
لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات
المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي
ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان اوليا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب
اقتضاء لذاته العدم اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده
سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن
سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقيته استحقاق الوجود
بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات متقدم
بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم
ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان
ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يتجه هذا اذا قلنا
الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء للوجود متقدم على اقتضائه
اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا تكملة الحدوث لا يتعقل الا بسابق او عليه
اي على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك
السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اطلق
تغييره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع
اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا
للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا بالذات فذاك اي السابق اللاحق
ويكون التقدم الذاتي مختصا بالواجب ثم ... اي بان الحادث الحدوث ازمان الحكماء
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان
واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما متعلقا به الحادث ان كان الحادث نفسا
وقد يسمى المادة بالهيولى تجوزا لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها وتقدمه اي
زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وجوده والامكان امر وجودي
لما مر من ادلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا
اذ يستحيل قيام الصفة منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا فانه

لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له
في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بمباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر على
ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي
القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاده دون الممتنع فان سئل لما كان
الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما
مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة
الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه كتأخر المعلول عن علته وايضا
امكان الشيء صفة ثبوتية له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه منسوبة الى الفاعل
فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه
مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو
المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وقد مر في المباحث المتقدمة
ان ذلك الحادث تارة يوجد في تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد
معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به
والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل
وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل
به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الاول امر اعتباري
يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه
عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان
الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان
الذاتي لا بنفسه لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالامكان
الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى
في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب
تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض
ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام
الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط
به يتحقق الوجود الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بل دام
الواجب بشرط التقديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين

الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة
لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط
على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج
ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى لا نهاية
له فهي اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وهو باطل لما مر من برهان التطبيق
الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان
ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج لكونه حادثا الى شرط
آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه
من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا من ذلك المجموع ايضا
لكونه شرطا له سابقا عليه واذ هو واما متعاقبة في الوجود بعضها عقيب بعض ولا بد له
اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك المجموع
لمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع لمحل اصلا او تعلق لمحل لا اختصاص له بحادث
معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدا
بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اي لذلك المحل استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط
للاحق وان كان بالحيثية لا بجهتان مصاحبان للوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى
المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم
فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج
كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقربا متدرجا
حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اي هذا الاستعداد الحاصل للمحل لذلك الحادث هو
المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد
والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر
له والاستعداد المتفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض
فاذن هو امر وجودي ومحله المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان
الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على
ان المبدا عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون

بعض

بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وستبين ان المبدا مختار يفعل ما يشاء بمجرد
ارادته ومنهم من لم يختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان
امر عقلي يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بموجود في الخارج لكنه هو
اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج والمتعلق بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج فهو موصوف وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني
لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما الثاني فلو جعل الاول ان سلم الاستعدادات
المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض بعد ما لا يجامع المتقدم منه المتأخر وهو التقدم
الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المط وانما لم يجب
عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وفي
كتابه ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا
عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا تجامع فيها القبل البعد عارضتان للزمان
بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه فاذا هو
ان يقال لماذا اجيب بان ذلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة تخص وتلك
الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول
وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة
وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان
تقارن كلا من المتقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده بالضرورة
اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم
ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل
الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان
بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني العدم غير ما به الاشتراك
اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود
في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا
بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون هو وصفا له بالذات وهو الزمان المقارن فانه هو
لعدم الحادث والجواب انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا يعرض للعدم كما اعترفت
حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة
وكون نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي

معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون المتقدم او ابوتيا مما يشهد به البديهة
اجاب بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم بديهة دون العقل
وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في الجزء البابي فان الوهم يحكم بديهة ان كل
موجود قايم بذاته فهو متحيز بحيز مخصوص وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي ومن حكمه كما في
الامور المشاهدة في المرآة ويران الحكماء كن بالطلان لان الباري تعالى ليس بمتحيز اصلا
وهو في الدار الآخرة بدون المقابلة ويافي حكمهما فكذا حكمه على المعدوم بانه موجود باطل فان قلت
[illegible] ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بداهة
العقل فلابد لهما من معروض في الخارج فان قلت هذا مسلم لكن اللازم منه وجود ذلك المعروض
في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر او امرا اعتباريا **المرصد الرابع**
في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد
الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة فكل موجود له وحدة
ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا
عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة و
الكثرة فانهما لم يتواردا على شيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا
استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر وانما المحال عروضه الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا و
الوحدة عارضة للعشرية فلم يتحد الموضوع حتى يكون ذلك منافيا لتقابلهما فان قلت
فعلى هذا يلزم ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل
معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين
لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل
ذلك التساوق الذي عنها ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصي اثبات لكل موجود معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي
نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي وايجادا
لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فتبطل الوجود المخصوص واللازم اي كون
التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوضة بابرة البحر الاخضر اعداما وايجاد البحرين آخرين
والحكم بذلك بناءا على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابرة لم تنفق عليه الا خاطب

مريق م

خارجا او ذهنا

للموضوع م

خلاف الكثرة

الشخصي م

له م

والاشارة

١٢

ولا ناظر وانما جوزه من جوزه بناءا على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا
ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجدت هويتان اخريان اتصاليتان
والموجود في الحالين هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما
وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد
اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان
الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها
ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود و
ليس من هذه الحيثية بواحد وذلك يدل على التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما
على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة [illegible] زايد عليها لانها
اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة ولذا ضربت مع الوحدة [illegible] فلا يكون الوحدة نفسها
ولا جزءا على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير [illegible] بل زائد عليها لمثل ذلك فان الماهية
كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اجتمعت مع الكثرة منفصلة كانت اثرا عنها
والكثرة غير الوجود والا لزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت
في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجوداتها [illegible] يلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم
واحد وانه باطل والجمهور مكابر واعلم انه لا يمكن تعريف الوحدة والكثرة الا تنبيها بل [illegible] كما مر في الوجود
فان تصور الوحدة جزء من تصور [illegible] المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا
كسب منه وكان في التعريف [illegible] الوحدة للوجود ونوع اشعار بدا منها على من ليس بداهته
وقيس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا الجزئيات ترتسم صورها في الآلات ثم تنتزع من
تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة
لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلات المدركة للكل هو النفس ليس الا فاذا
اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اعني الوحدة امر من العارض
لما ارتسم في آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في
العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا معرف الشيء على معنى كل واحد من الوحدة
والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه
عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي
المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبتته الحكماء وانكره المتكلمون [illegible]

عندهم

عندهم

انت يتمام على الماخذ من الجانبين فقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود
مع الخارج فتكون موجودة فهو ايضا لو كانت عدمية لم تحقق الا باعتبار العقل فلا يكون
الواحد واحدا في نفسه و ايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية و ايضا لا فرق بين وحدته
لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها وقال من جانب النافي
لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة و امتازت عنها بخصوصية فللوحدة
وحدة لوني وايضا لو كانت موجودة لتوقف اتصافها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض
الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك
وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها [illegible] وتخص الوحدة بهما دليل دال على كونها
وجودية سوا انه لو كان الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا
او عدما لشي اخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة اما وجودية والوحدة جزءها فتكون الوحدة ايضا
موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع انه المطلوب واما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم
فتكون ثبوتية وهذا اقرب مما نقله الامام الرازي في باب التشكيك والجواب عنه ما سبق هناك بعينه

الفصل الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شي واحد
من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يتواردان
لموضوع واحد بالتشخص اي الشخص منسوبتين بالعرض لا بالموضوع واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين
مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة وحينئذ لان العقل اذا
لاحظهما وقايسهما الموضوع واحد بحيث يجوز مجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل
دون الاجتماع لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعيين الاخر فيه لامر من خارج وليس الحال في
الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزءها ولان الوحدة
متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدؤها او جزء منها فلا تكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين
متكافيان في التقدم لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا و ايضا يمكن ان نعقل الوحدة بدون الكثرة
فلا تضايف ولا تضاد ايضا اذ ليس احد الضدين متقدما على الاخر وجوبا والوحدة متقومة للكثرة فلا تكون
الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا
تقوم الاخر ولا تقوم ايضا لان احد الضدين لا يقوم الاخر و انما جعل تقوم الكثرة بالوحدة من التقويم
دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف مما لا يحتاج الى بيان
على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل
الايجاب متقدم على تعقل السلب فجعل التقويم دالا على نفيهما بعد التضايف لظهور دلالته عليه

واما

واما دلالته على نفي التضايف فانما تظهر اذا لوحظ مع ما سلف امّا التقدم و اما الحكم بين ذاتي الوحدة والكثرة
شي من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة
عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا
اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشي من حيث
انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلا يمكن ان يكون الشي والعدد اجتماعهما في جهة واحدة
و الا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو ممتنع لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة
تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة و الكثرة
معلولة لها و العلية والمعلولية من الامور المتضايفة والله اعلم واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشي
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى مخالفة
في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة
كعشرة او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان
وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشي
بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم والاظهر ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة
والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة
والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يقال
اي الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما
بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفرعنا لان تقابل
السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشي بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير
لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة
مساهلة و المقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت يرد على ظاهر صحته في الوحدة لا في الكثرة
لان حقيقتها تركب من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة
مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان لمفهوم لازما له قال و
لا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون
مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها
الا بالعرض من حيث المكيالية و المكيلية كما مر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة
والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب
كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي

والتضايف الى ان قال ... والكثرة والمتقيد بالوحدة ... [illegible]

منتقض طرده وعكسه

الانقسام

تقابل

جزؤ ما فهو مقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وسيفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كما اذا صب في اوان متعددة فهو مقابل بالتضاد ولان شان الضدين ان يرد كل منهما على المحل الاخر ان يبطله ويفنيه وشان الوحدة والكثرة الواردة على المحل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تفني الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المتقومة لها ثم تلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضدان يبطل صاحبه بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المتقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور هناك كالمتصور هنا بحث وهو ان الطاري الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت موضوعة للكثرة وحصل شيء اخر هو موضوع الوحدة فلا اتحاد في الموضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا وهذا ايضا مستفاد التقسيم في هذا المقام لانه ليس شيء من نوعيهما مقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احدهما على الاخرى المبطلة اياها مقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات معنى الوحدة متقابلة لماهية الكثرة ومن المتعلقين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ يكفي لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة متباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست متقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متقابلان بالضرورة مع قطع النظر عن الكمالية والعلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا كم.

ا ~~ة~~ الكثرة

كما قال شارح التجريد

٣ م

ايضا لان موضوع

المعر

الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبا الفعل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه يمنع من حصول الاخر فتامل والله الموفق

المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متباينة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالحق كما قاله ارسطو ان الاعداد انها كثرة ومتمايزة عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ لوازمها وتتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لما هيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما عدا من وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلابد له هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصور للعدد الكثرة الحاوي هو عين المجموع وحدات وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات وهي وحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها متقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي هو حقيقة العشرة هو الوحدات فاذكرته اعتراف بالمتكلم بها يتقض الاول بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم هناك الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يقتضي ترجيحها واجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة يرجع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون نفس تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات

ان ام

العددي

ولان هذه الاعداد متقومة للعشرة لزم اجتماع العلل المستقلة بالذات على معلول واحد

تعقل الاعداد باعتبار المشترك فلا يكون لشيء من تلك الاعداد مدخل في تقوم العشرة

بان لا يمنع تصوره عن الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالتشخص ويسمى واحدا لا بالتشخص وانه اي الواحد
لا بالتشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه اذ اما الواحد بالتشخص فان لم يقبل القسمة
الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل
للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد
بالتشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال
فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار المشخص القابل للقسمة الوهمية
على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالتشخص المتصل
على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على مثبتيه بل اعم من هو محل فيه لأن هـ
المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او حال في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت
هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالبيت الواحد المتشخص مقدارية هـ
فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه
وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال يقبل القسمة الانفكاكية
واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد
بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالتقسيم من شانها ان يتصل
بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد
واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق
ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء وفي الاجزاء الموجودة بالفعل
اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع
حقيقة سواء كانت الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال يقال لمقدارين تلاقي هـ
متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين بزاوية ويقال لجسمين يلزم من حركة كل منهما المحيطين هـ
حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم اي الاتصال
شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالتشخص فقد عرفت انه واحد من جهة
اخرى جهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها وهي فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او جزء منها
فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان
بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افراده

وذلك التلاقي قد يكون طبيعيا كما لبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض وقد يكون صناعيا كما في اجزاء السرير ١٢

والا

والا اي وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق منسوبا الى افراده واما
عارض اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها فهو الواحد
بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال القاطع
والكاتب واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما
وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن
والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اي لا يكون جهة الوحدة
ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن
هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف
فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون
غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما بل هو عارض للنفس وللملك فان التدبير انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة
بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة
لجهة الكثرة او عارضا لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك
اتحادا في العارض المحمول ويسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة
الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك
وتعلم ايضا اي اقسام الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالتشخص اولى
بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان
جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بالعرض اي
اولى من الواحد بالعرض وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد التشخصي ان لم يقبل انقساما
اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها [illegible] كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد
الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه والوحدات التي من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها
والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات
تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة مشاركة في تمام العارض
الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك
نسخه العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اي اشتراك الوحدات
في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك كلامه تعالى فمنها ما هو وجودي كالوحدة الانفصالية والاجتماعية

لما قال الواحد بالجنس اولى من الواحد بالفصل لان التحديد بالجنس [illegible] ١٢

والواحد بالاتصال الطبيعي اولى من الصناعي وهو من الاضافي ١٢ ك

على الاطلاق ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجود هذه الوحدة تسلسل في الامور الموجودة
لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق
ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة
فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر
الاحكام فتعالى مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر تنبيه لما ذكرناه من جواز
اختلاف الوحدات في الاحكام فانه يتعقل في مواضع متعددة

المقصد السادس

الوحدة
تتنوع انواعا بحسب ما قيد وكل نوع منها اسم مخصوص بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع
مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او متصلا مساواة وفي الوضع موازاة ومحاذاة
لتشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما
على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه المعتزلة وكل الغيرين
عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران
موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير
عندهم بناء على ان التغاير من الصفات الثبوتية فلا تتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا
اعم من قوله اذا تمايز فيهما والابعد الغيرين من التمايز وذلك اختصاصه بما يكون طرفاه عدميين
فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت
اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب ما نفرضه معا دون ما صدقت هي عليه والابعد في الغيرين
من التمايز بحسب ما صدقا عليه فقد تدرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا تتصف ايضا
بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك
ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو
الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا
غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين
وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان
يجوز علم احدهما مع عدم الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القديم ينافي العدم فغير التعريف
الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة والواحد في الشرع والعرف واللغة على ان الجزء

والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة لم يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل
لما كان كذلك وورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومهما واما مع تمام العشرة
فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال
في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد
صدقت ولو كان الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان
والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل
على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل
انهم ذكروا في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره وقال الآمدي ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما امتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية الا انهم بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا
فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة
الاخرى او غيرها واورد عليهم المتضايفان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران
مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما دون الآخر وفي الحيز
ايضا ليسا متحيزين والتزم منهم بانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية
لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم
لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى فلا يجوز الانفكاك بينهما الا ان يجوز انفكاك
الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري بعدم العالم فقد انفك احدهما عن الآخر
في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري
فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز
شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز
مع انه لا يجوز الانفكاك عنه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد
لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن
صفته والجزء عن الكل في الوجود اي لكان جائزا انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود
بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جائز انفكاك احدهما عن
الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في

اذ ليس الصدق عليهم لزوم ثبات ما صدق عليه
وهذا الاعتراض غير وارد لان تقدم القديمين ... عنده ولا يرد الاعتراض بالمعرض

في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق
الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فصل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك
من الجانبين تعقلا لا وجودا او نقول من جهة فقال الخبير انهما الاذان يجوز العلم بكل منهما
مع الجهل بالآخر والاتنسخ تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده وكذلك
لحاجة في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يتم اذا
عرف الخصم ان بانما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه
لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين
في الوجود بل في التعقل والاحتياج في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما
اذا ردد في التوصيف في علم او خبر ولا يصح لهذا الجواب لانه لا يجوز ان يقال يتعقل الباري وحده ما او
منفردا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير
وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر
اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان القوم لم يتواخذوا في الصفة مع الموصوف ولا في الجزء
مع الكل لا سيما ولا غيره مما يستبعد الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين النفي والاثبات
اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين هو غير كان الكل ما هو غير فليس بعين ومنهم من
اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك انهم ان خصصوا لفظ الغير بان
اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما على هذا فليس بالقياس الى الجزء والكل عينا
ولا غيرا وان اجروا لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل منهما بالقياس الى الآخر اما عين
واما غير ولا شك انه لا تمنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا
الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل
على ما تقرر في محله ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير
بين الصفة والموصوف وبين الكل والجزء في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون
بالوجود الذهني ثم المعلوم المحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع سواء الاتحاد من وجه
والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها
بالوجود الذهني اصلا فيه وهذا الكلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء

المقصد والامام الرابع

غير محلها كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردها في تمثيلاتهم وفي صفات من مبادئ المحولات
كالعلم والقدرة والارادة لا في المحولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم ضموا من التغاير
جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا الصفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك
الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم النفي في القدرة والعلم والحيوة والارادة
ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض
الاشياء فنفوا الغيرية بانها لا يكون محتاجا مستندا الى العلة اذا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن

المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان يطلق الاتحاد بطريق المجاز على صيرورة شيء ما
شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء
او الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك
الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة
السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على
صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث
كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه
بل في وقوعه ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا
بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا معنى حقيقيا
لانه المتبادر من لفظ الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما
ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه
قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد
فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد افراد لم يكن حاصلا بل حصل وهذا المعنى

واحد وبعد الاتحاد امرم

الحقيقي باطل بالضرورة والبداهة فقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة

باطل هو

العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي بان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين
وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين
كل اثنين يقتضيه ذاتاهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم
مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان علم الهويتان بعد الاتحاد
وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث شيء آخر ثالث غيرهما
وان علم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان

موجودا وهو ما معا واحد اى بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد اثنان متغايران كما كانا
كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الغرض وتصوير — الضرورة
المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على
مطلوبهم فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين بانهما يكونان اثنين لو لم يتحدا اى لا نسلم
انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا فانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا
متحدا بالوجود الاخر وهو ممنوع **المقصد التاسع** الاثنان عند اهل الحق المتكلمين بل الاشاعرة
لا نعلم ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل
واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فان احد المثلين وهما الموجودان المشتركان
في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد
عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج
في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما دل على معنى زائد على الذات
وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اى يلزم المشاركة في الصفات
النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد تعرف به فيقال المثلان هما الموجودان
اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب او يمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان
ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة
النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
من الصفات النفسية لانه امر عائد الى نفس الذات لا الى معنى زائد يعني ان التماثل لا يعلل بالذوات لانفسها وليس — بيين
معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال كالقاضي فعنده
ان في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع
توهم ارتفاعها عن الذات ترددا اذ قال تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية
ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة
وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل
تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون
من الاحوال اللازمة للذات ثم ابدا يكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله
فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اى بامر موجود مغاير

محلها

لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا ولا تقديرا فلا يخرج من الكتاب
من نفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل
او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون التماثل الا بين عدة ثلاثة والجواب منع الشرطية
الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة
اى اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص
دون الاعم فمح لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا
الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في امورنا من الحج الملحق بالالزام احرج
فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما
لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه ما يلزم تعليل التماثل
وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل ثبت صفة للسوادين كما ثبت صفة للبياضين فاذا
كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما
اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية
والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وعليه هذا الاعتراض مشترك الالزام
فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس في السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين
فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا
وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة
الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالما لذاته واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة
بالعلم فلا يجوز تفسيره بالاشتراك اى في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا
بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين
اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال
النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة
بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض
فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كاللونية والعرضية والحدوث ويلزمه ايضا تماثل الرب
للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله
اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة فيلزم ان السواد
والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض
الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا وثانيها اى ثاني اقسام الثلاثة

Marginal notes (left page): اقسام — الاول على الاشتراك — فيجوز — اى اذا لم يكن احدهما بالثاني — [illegible]

الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة احترز بمعنيان
اي قوله معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها
ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض ويخرج
ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم العام بغيره كصفة تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد
شي منها وقوله يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما
وقوله لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان يين العلمين وان امتنع اجتماعهما
لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزام انهما المعلومين اللذين يمتنع وكذا يخرج الحركة الاختيارية
مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة
المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقوله من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب
والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله من جهة نحو
الصغر عطف على قوله معنيان لا يخرج العدم من الوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور
الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان وايضا
هذا القيد اعني من جهة ولعله وقع في جميع نسخ المتن وهو قيد للنفي فحينئذ ان المقصود تعميم الحد
واد خال شي فيه لا تخصيصه واخراج شي عنه فلا يقال بعضهم في الاعتراض على تخصيص الامور ويرد
عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما يخرج بقوله يستحيل
اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على من حكمه وايضا الغاني في قوله فلا يوجب العقل
دال على انه بيان لسبب ان لم يوجد هذه الامور عند الحد واما اخرجها لان العقل لا يوجب
تضاد في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها
صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين
لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا
فقال اذا عرفت المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين
ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها
وستعرف ان فيه من جهة ولعله مذكور في بعض المقابلين ايضا عن خروج المضايفين
فله هنالك فانه ظاهر بخلافه ههنا فالاولى صرفه ههنا واما اتحاد المحل الذي لا بد من
اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه
المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشي كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه تضاد قيام

جهل

الجهل بذلك الشي بجزء اخر من القلب ولا اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم
بجزء والجهل بجزء اخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشي وجاهلة به معا اذ الصفات
التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شي ثبت حكمها كالعالمية
والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع ذلك الشي عندهم بل زاد عليه ابو علي على عدم اشتراط
اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا الارادة القائمة لا في محل تضاد كراهة وهما صفتان
له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى عنده لامتناع قيام
الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها
معا للشي الواحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم
بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما
واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم
بجزء والجهل القائم بجزء اخر يمتنع الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب العنوان
اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل في صورة يتوهم فلعلكم ذكرتم بالتضاد بينهما ان لم تستحيل
اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل الاثنان في جزئين من
القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما
غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي اسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان
لا يشتركان في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان ويشمل المراد بالمتخالفين غير المثلين
فكفى في رسمها ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فخرج المثلان
ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسيم الاثنين ثنائيا لما كان المقصود من نفي الاشتراك
المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس
كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلا اشكال ما اليه والحاصل عليه فقال والاخر
الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية
مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية
والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية
كما مر وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها متخالفين
باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة او غيرها لم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح
لان المانع في ذلك المشترك بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي

بين صح

النفسية صح

والقلانسي من الاشاعرة المانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذ لم يرد التماثل في عرفها في صفة الاشتراك
حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر
من اطلاق المتماثلين على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك
في صفة اثبات فالقصد بالتماثل عنده هو الحدوث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق
اي اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه وماخذه اي ماخذ الاطلاق الشرع عند من يجعل اسماء الله
توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب بمعنى والمنع من الاطلاق اللفظي عليه واما
الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما ترى مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف
في التغاير بين ما ايد منها فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف
بناء على انه لا يقول بالتغاير والاتحاد بين تلك الصفات كما مر ومنهم من وصفها بهما بناء على ان تلك
الصفات متغايرة فراسو المتبادر من عبارة الكتاب نقل الامدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا
الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية غير الصفات الاخر ووصف الغيرية على هذا
فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف والاولى ان لا يشترط في التماثل ايضا فلا يكون هذا
الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما الضدين ... الاشعري
الاخرين وقد توهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وقد قسم الاشيان
قسمة ثالثة الى المتخالفين والمتضادين كالشيخ على ان بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما
عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما
عنده ليس لتضاد بينهما على ما توهم بل لما سياتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين
فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد
قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع الاخرين ان كان بحيث من العقلاء جوزوا اجتماعهما
وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا اشتراك لهما في الصفات النفسية بل يشترك
الى ذلك ابراده بعد حد المثلين ومنع المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الاكثر
منهم بانهم قالوا الاجتماع حركتان متماثلتان في محل ثم في اثبات امتناع الاجتماع مسالك الاول
الاول على تقدير اجتماعهما في محل عدم تميزهما بالذات وبالعوارض اما لان الذات اعني
الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض
المتحققة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما ايضا فلا اثنينية
فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام في العلمين المتعلقين اي لو جاز اجتماع المثلين
لجاز ان يجتمع علمان متعلقان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بمحل علم يتعلق بشيء جاز ان يقوم

المقصد العاشر

الاجتماع م

مع تقييد غير المركبتين من المتماثلات

بحسب صه

وتشخصهما بالمحل

به ايضا علم نظري لتوقفه على الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع
على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فانه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل جاز
ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الاخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي اتصاف
ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر
وانه اي ذلك الضد ايضا ضد للمثل الثاني فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده
الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يكنا نجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم
بذلك وفيها اي في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع
لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز
عندنا غير ممتنع لانه وجه علم علما بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب
السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان
امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين المتعلقين بشيء واحد يوجب رفع الايجاب
الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس هذا مستلزما له اذ ليس امتناع
اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان اللازم الاجتماع العلم ما ينافيه على ما سلف وكذا الثالث منظور
فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو
عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز
زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده
فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا والاحتياج الى توسعه قلت لا نم ايضا كون ذلك
الانتفاء مصححا للتضاد مع وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه لانا لا نم اي لا نسلم انه
لا يمكن الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا الا ... اما جواز الاجتماع
الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لاختلاف في
لونه بحسب تكرير الغمس لا للاجتماع اذ لو السواد المطلق عليه فالكهبة والحلوكة ان اجتمعتا
والسواد كمثلين والحلوكة كسوادين فنشا اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اي من
الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان
على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا تصور اجتماعهما في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان
اشد من المتقدم في السواد به توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين المقصد الحادي عشر
قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ

عنده ص

وضده ص

الاجتماع ما يغني عن تقدم وحدة الزمان الا انه قد يقال بطريق التوسع والمجاز اجتمع هذان الوصفان
في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات
واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير
اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون
احدهما اي احد المتقابلين سلبا للاخر او يكون الاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه ان لم
يعقل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان كما سيأتي بيان احوالهما في الموقف كل منهما
الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فمرجعهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف
تعقل كل منهما على صاحبه واما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان
يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون
الحمرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض تلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتخالفين والصورة
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة
التضاد المشهوري اشتمل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب حمل المعاندين [illegible] خامسا
قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج
او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما فاحدهما لا بعينه
لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا [illegible] الاحدهما اصطلاح [illegible] انتقاله الى المحل يتوسط
بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض
وكما لفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا العادل ولا الجائر لمن اتصف
بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الملا لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا سلب الطرفين [illegible]
حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسطية المحل عن [illegible] ايضا
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما هو متوسط من الالوان واتصافه [illegible] فيتعاقبان اي
تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما [illegible] تعاقبهما على
محل واحد ان قلنا لا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين
انواع جنس واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد
انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته والاكثرون التضاد في سائر الانواع الا بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب واما توهم خلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر ونحو العدم والملكة او التضاد
فيه بالنوع وقد ظن بعضهم ان الخير والشر متضادان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما

الوسط

فلا

فلا يصح القول بانه لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية يستوي كونه كلها
فليس شيء من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخير عبارة عن كون الشيء ملائما والشر عن كونه
منافرا وقد يتخيل ان الشجاعة والتهور التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا اطلبا
جنس لما تحتها فظن ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مطلقة وهو ايضا
مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور لم يعرض لها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما حقيقة لكونها
اذ ليست احداهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكره في الملخص فان اردت
تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار
الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله نحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى
جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله نحو العدم والملكة وكان سؤالا اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة
والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم
والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير ثم ثانيا بان التضاد في الكل بالعرض
اي بين الاجناس امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فيكون الشيء خيرا
ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض [illegible]
يجوز ان يكون كل متضادين تحت جنس واحد وضد الواحد واحد اذ لا يكن حقيقتها لا يكون الا واحدا
فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل التضاد حقيقة الا بين الاطراف
كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس
لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد
الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي الخلاف
عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتخالفين على [illegible] وجه ما داخلان في الضدين
على مصطلح تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد
المتقابلين سلبا للاخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر في نسبتهما الى قابل للامر الوجودي
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج
فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اي لا مثل الكوسج
لمن ذكر للامرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهي العدم والملكة المشهوران وان اعتبر
قبوله له اعم من ذلك بل حسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد جنس
فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون

المتقابل للحركة الارادية للجبل فان حيثما البعيد اعني الجسم الذي هو فوقنا كالجبل الحركة الارادية لا
لعدم التمام بالخير للمفارق اذ ليس من شان المفارق التام بالخير الا من شان نوعه او جنسه
مطلقا اذ الم عجل الجوهر حيثما له فهي العدم والملكة الحقيقيان فالعدم والملكة اعم من
المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه
من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان
ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكما كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان
لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما
واعتبر بعضهم في تعريفها الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغني عما حل فيه
ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر ونظر فيه وذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات
امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فلا يجب الصدق وانكل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث
الصدق يدل تباينا فلا يدخل فيه الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي السواد
واللاسواد فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل والصدق على شي كالبصر والعمى الثاني المشهور
في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدم محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض
عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل ولا العدم
المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما
اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء
البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى فعلى هذا ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم
يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر
فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين قياسا الى محل واحد
ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متنافيان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في
وجود الملزوم للمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه
وعلى العموم عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد

بالوجودي

بالوجودي وساير ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه من المعاني الى تمام الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر وجب ان يكون
من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللازم على الوجه الاعم المعتبر فيما بينه المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في
قسم المتضادين مع تعميم بان العدم لا يراد ان كونه وجوديا الثالث المتقابلان بتقابل التضاد كالسواد والبياض
متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع وجود الآخر فيه
اعني المذكوران اعراض موجودة في الخارج وكذلك المتقابلان بتقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في
الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال انها
سلب فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان بتقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة
كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل مقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران
عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين منهما في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها
ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان تنافيهما فيه اي متضادان فالمتقابلان
ههنا موجودان في الذهن وجودا حقيقيا او في القول اذا عبر عنها بعبارة هي وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل
الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر صدقه على شي فيكون اللافرس
سلبا لذلك الصدق ومرجع اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا
باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالتوجه الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبته بالصدق على شي فيكون مفهوم اللافرس هو مفهوم كلمة الا مقيدا لمفهوم الفرس الا سلبي الحقيقي بينهما اذ لا يتحقق
هو وحده سلب او ايجاب الا على نسبة كما اذا اعتبرت مفهوما واحدا لم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه
مفهوم آخر اليه لم يمكن ان يكون اليه الا بتقييد او لا ووقع متعلق بذلك المفهوم الواحد لما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس
المأخوذان على هذا الوجه متباينان لا في انفسهما غاية التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان
بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في التقابل هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول
في محل فلا تقابل بينهما قلت سياق الكلام الى هنا يشعر بان الاساس المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن
الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبني
ذلك على التشبيه والنظر الى الاصل خاتمة للمقصد الخامس في التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان
امتناع الاجتماع فيهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وفي ساير الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم
سلب الآخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما سلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذكرنا الى استلزام كل منهما
سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب
والايجاب بالذات وفي ساير الاقسام بواسطتها ولا شك ان التنافي الذي بالذات اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وسواء
معنى الشر عن الخير او عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته

داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة
على تقدير تركبها من اربع او ثلاث فمجموع امور كل واحد منها متقدم متقدمة على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها
عليه مما لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها
من حيث الذات والاشكال في تقدمها اي عدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين
آخرين بها الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقديم هذا
المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري لا يكفي في التقدم الذاتي كما تقرر في باب التقدم
فانا ضممنا لذلك المجموع امرا ثالثا او رابعا فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة مع الفاعل وحده او مع الغاية
كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان قيل قد ذكرت ان من العلة الشرط وعدم المانع فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في
وجوده وجزء منها من العلة التامة فلم جعلت العلة اربعة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا الشرط جزء للفاعل لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة
الفاعل والخاتمة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القبول انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط
وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل ومنهم من جعلها من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع
الموانع جزءا للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف
الضرورة اذ من البين ان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا يحتاج الى امر ولا يجب لكن لا بد منه فكيف يكون
مبدأ الوجود الخارجي نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم المانع للاخول فانه اي الباب كاشف
عن وجود فضاء يمكن الدخول منه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن
حركة السقف فيها اي في الامر المستند الذي هو المانع للسقوط الا انه بالاعتبار الشرط الوجودي المعتبر في علة
الوجود الا بالزام عدمي عبر عنه بعدم اللازم الحال في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي العدم
العدمي مؤثر في الوجود وجزء في علته وليس كذلك فظهر ان الامور المعتبرة في العلة التامة كلها وجودية
فلكون من اجزائها موجودة لو جعلها باسرها والتحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومبدأ له
ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا اجاز ان يكون جزءا لعلة
الشيء او شرطا في تحقق جهة وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ولا يكون من حيث عدمه فقط كالمانع لان الكثير
من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فالحاصل ان العلة التامة للموجود لا بد
ان تكون موجودة اريد به ان ماله مدخل في وجوده لا بد ان يكون موجودا او ماله مدخل في وجوده لا بد ان يكون معدوما وماله مدخل
بوجوده وعدمه ابد اي بوجوده وعدمه بهذا المعنى اي وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول والحاصل يجب
ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا اولا وكذا علم الحكم بضرورة العقل او التام عليه برهان فانما ان قلت لما جعل ارتفاع
المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه مع بديهة العقل ليس بمعنى كونه جزءا انه جزء الكل

وكونه شرا انما هو باعتبار انه يوجب الشر وكونه ليس خيرا انه الذاتي الذي هو خيرية وانما في الشر لا نفي الخير والكل
الاجتماع من اصناف الموضع فهو اي تقابل السلب والايجاب اي التناقض وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ منتهاه اي التضاد
مع السلب الحقيقي امر اثر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي المرصد الخامس في العلة والمعلول
لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اوردهما في مباحث الامور العامة
العلة وفيه مقاصد المقصد الاول تصور الاحتياج الى العلة ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد حكم احتياج الى الصورة
من الصور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه الوجود شيء يسمى علة لذلك الشيء
المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة وهي ما جزء للشيء الذي هو المعلول او خارج عنه والاول
اي ما كان به الشيء بالقوة كالخشب للسرير وهو الصورة للسرير او صورة السيف فهو حاصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا
بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة احصلت بمحلها في الخشب بالفعل فهي في الخشب حاصلة بالفعل ليس مثل تلك
الصورة بل قوة واقوى من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له للسرير فهي المادة ولكل منهما اي العلة الصورية والمادية
ما يختص بالخواص للمادة والصورة وما يجوز سيأتي الى قولها وغيرها من اجزاء الاجسام التي يوجد بها الاعراض لها بالفعل او بالقوة
ولما اي للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فانه من حيث انه تتوارد عليها الصور المختلفة قابل وهيولى من
جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر
والاسطقس بتفسير الآخر وهما اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود
ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علة الوجود والثاني
اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل المؤثر او ما لاجله الشيء كالجلوس
عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون
الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا في المركب وهذه العلة لا تكون الا لفاعل بالاختيار فان
الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وهي متصور للفاعل والغاية معلولة في الخارج ان كانت علة في الذهن
فان الجلوس على السرير مثلا معلول في الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن ولذلك ان العلة
علاقة الطبيعة المطلوبة بالحسن الا انها واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي فيتحقق من جهة ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته
ووجوده او في وجوده فقط علة تامة واحدة بالشخص وموجود التركيب في العلة التامة وكذا غيرها الا من الى قوله
وانما اي العلة التامة قد تكون علة فاعلية لما وجد كالفاعل الموجب الذي يجوز عليه بسيطا اذ الحكم هناك بتوافر وجوده
والامر بعدم علاقة واما الخالق الصادر عن حصول من جانب المعلول فمن تتمة لما اذا وجدنا فكذلك علة اوجب الغاية
كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة
من ثلاثة منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة التامة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت

حصتي بل معناه انه حصته وداخل في علاوه وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك اقرانه بالذكر
ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه موهم ان اراد به سبق الناشي الحقيقي فيظهر وان اراد به سبق الناشي بمعنى
المداخلة في الوجود لا محذور فيه لان الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة والصورة وايضا
الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها الا انه يقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء المعنى من الاشياء يسمى مادة
والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او يقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يدخل فيه الاجزاء الحملية واما
الموضوع فهو مع كونه خارجا شبه المادة مشابهة تامة في كونهما محلا لما يحل فيهما من علاوة وان لم يتقدم تسمية
ولكن ان يقول في تفصيل اقسام العلة انها اما ما يتوقف عليه الشيء في وجوده او لا والاول اما داخل فيه والثاني اما محل الحال
فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل الحال بالقياس الى الصورة والاول اما ما منه الوجود او ما لاجله
الوجود او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوديا او الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون
جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثاني الواحد
بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول ان المعلول الواحد بالشخص مستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان محتاجا اليهما الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علته الى علتي مستغنيا
عنهما عن كل واحدة منهما اذ بالنظر الى كل واحدة منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول
الشخصي ولو لم يوجد الامر الآخر اذ المفروض ان كل واحد مستقل بالعلية جائز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر
معنى الاستغناء اي استغنا ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون الى كل واحد محتاجا الى الكل والى المستقل
وغير محتاج اليها لانه معلل بها الاحتياج الى الكل واحدة مع علية الاحتياج العدم الآخر فلا كلام
في اجتماعهما الا انه لو احتاج الى الكل في وجوده وعدم احتياجه اليه فمتناقضان فلا يجتمعان لا سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون محالا
اجتماعهما مستلزما للمحال وهو اجتماع وانما تواردهما على سبيل البدل فلا امتناع فيه الاحتمال لو امكن تعاقبهما فلا
استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما لو وجدت سابقا بدلا وجد ذلك المعلول الشخصي باحد وجه احدهما
وحده المعلول وامتنع وجود الآخر اذ لو امكن ان يعدم الاول ويوجد الآخر فان عدم المحل بعدم
الاول ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم حين لم يكن الا ان معلول المعلول الحاصل بوجوده
الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل والا يكن ان حاله الا انه معلول غير الوجود الحاصل بالاولى
او يلزم ان لا يكون علة مستقلة فالتواردا على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت
احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء الافعال التوارد على البدل
مطلقا لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم في وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية
عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فلا يلزم ان اصل الخارج والذي يجوز تواردهما بدلا على الشخص الواحد

ان المعلول بعينه اعني حركة الشمس والعدد بالنوع الا بالشخص من دون ان الحركة الواقعة باحد من الاجليين مغايرة للواقع
بالاصل الآخر تحصا الا انا نقول يستلزم عدم العلة لعدم المعلول الشخصي سوق على ان يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على البدل اثباتية او دوري الوجه الثاني انها ان لم يكن لكل واحدة منهما اثر في شيء فكل اي كل واحدة
منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير عمل المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منها جزء العلة هو خلاف المفروض
او لاحدهما فقط اثر فهي العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف
المفروض فالاقسام كلها باطلة اذ قد يقال لم لا يجوز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل
جزء العلة فان قلت فيستغنى بتاثير كل واحد عن تاثير الاخرى قلت هذا راجع الى الوجه الاول فقال
وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة لجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما
ويجذبه الآخر على سوية في القوة والسرعة وحركة الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ حركة ان الاسباع
اجتماع المثلين بل حركة واحدة وتحصل اليه وبسبب تام الى كل واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما والاشكال
ان كل واحد منهما مستقل في حصول تلك الحركة فقد اجتمع على واحد شخصي علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان الحركة
ونحو ذلك مستندان الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث والغير منهم ان يحسبوا عن بابين حركة مستندة الى محوجهما
معا كل واحد من العلة التامة مستقلة فان مستقلا لكل منهما ان يشرع بما نفذ من الآخر ولا محذور
في ذلك واما المثلان وسائر الواحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فردا منه
يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا على معنى ان الطبيعة
النوعية توجد في ضمن الافراد بعلل متعددة اذ الشيء الاعيان الاشخاص كما مر اليه كالحرارة فانها
السواد للحرارة فانها تحصل بحرارة الحرارة للسواد فان الموجود بالذات ما هي في الماهية الاولى
عارضية لها مثلا لان فيها ثم انه يلزم كل من المخالفين المتركبين منها اما وحده او منضما الى غيره على السواء
يكون كل منهما علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي في الاضافات امر ثبوتي موجود
في الخارج وكذا الحال في التماثل بالمحاذاة بين سواد وبياض وما التماثل بان الجنس معلول للفصل
فانما يصح على تقدير علية الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا الحرارة نوع واحد
ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المماثلات بعلل مختلفة مستقلة في نوع
الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية
على عدم انها افرادها متحدة وانما تمثل لها افراد الحرارة لتعارضه الى الافراد للعموم تتعدد
العلل فيها فان العلة طبيعة النوع كما ان المعلول طبيعة النوع وان اعتبرت افرادها كان كل من العلة
والمعلول متعددا فالنوع في المحصل للمعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان تعليل الماهية النوعية
انما اقتضت كذا انما هو للوازمها الحاجة الى احدهما على الاقران اي الفردان المتماثلان منها بما اي تلك

العينتين م

المعينة م

الاخرى بعينها لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه والا والا لم تنتقض الحاجة الى احديهما اصلا فتعينت

عنهما ای عن کل واحد من العلتين فلا احتلال بتلك المهية النوعية من حيث ذاتها لامتناع تعلیل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا

من ان تلك المهية تستغنی لا احتياج لها الى علة ما والتعيين من جانب العلة لا يستلزم ان المهية لا احتياج لها الى شيء بعينه من

العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون المهية معللة بالعلتين بل غاية ما لزم ان لا يكون

تعليلها بالمعينة تامنا من جانب العلة بان يكون علة تقتضي ان يكون علة لتلك المهية وتلك المعينة انما نشأ من الامكان

علة لها في ضمن شخصيتها من حيث كل منهما يكون معللا بها كما ذكره الامام الرازي وقال المصنف ره والمحقق اعلم ان هذا

الجواب فيه انه لم يعلم احتياج المعلول الى العلة بعينها من كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان المهية اذا كانت

معللة بخصيصة لا احتياج الى المعينة ان يكون علة للمهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة

له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما الى شيء منهما بعينه بل احتياجه

الى مفهوم احديهما اي علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتخلف الاثر المحاذر ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا

من استناد العلة المعينة دون احتياج المعلول الى الكل المعين فان كون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين والكون في قبالهما

الى شيء منها بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة

ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاحتياج لانه اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوص كل منهما لا عن احدهما الذي هو كل منهما

فما يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد حقق في بعض هذا المقام اتم احكام فلا تحتج

اسواء هم بعد ما جاوز كان في علم الصور بالجواب ان يقال الوجود للطبائع في الخارج انما الوجود فانه تخاص بها

فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثله لكن الشخص لا مثل تلك العلة بل يكون احتياجه الى علة

مخالفة للعلة الاولى بكون منشأ الاحتياج في الحالين هو تشخصها المتحد فيهما المقصد الثالث يجوز عندنا استناد الآثار

استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المكثرة

كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه الحكماء استناد الآثار

المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا انه لا يتعدد آثاره كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة

بحسب تعدد الآلات التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او تتعدد شرطا او قابلا كالعقل الفعال على رأيهم

فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي

الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب

الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية

صدور الممكنات عن الواجب تم كلامهم مبني على ما سيأتي والتلبيس على الكل ان الاشعري لما اثبتوا

له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يتفرع على رأيهم في هذا الموضع

وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه الا اثر واحد اتفاقا وان كان

مختار اجاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة

والحق ان الفاعل المختار لو تعددت ارادته وتعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يتصور في الفاعل

والقابل لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان صدور حاقيقيا ومتناف عا فيه ايضا فلا في اثبات الجواهر الجوهرية

مع كونها حقيقة واحدة علة للتحيز في الجزء المطلق ولقبول الاعراض ايضا فالتحيز وقبول الاعراض

اثران للبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر الجوهر باعتبار الحال فهو العرض

والآخر وهو التحيز اثره باعتبار الحيز الذي يحل فيه فيتعدد بهما الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه حاملا

للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدوره عنه متوسطا الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في

قابليته لهما وهو كونه قابلا لهما من عوارضه الذاتية والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا بيان

ان طبيعة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاما لان الجوهر عندهم جنس تحته اقسام والقابل منها للتحيز وحلول

مثل الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته والجوهر عندهم الجوهر الفرد بان كون الجوهر اي القابليتين

اللتين هما الاثران وجوديين قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها

عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انما الاثر الآلة والشرط في صدور القابليتين عن الجوهر هو

مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين مثلا

لكان مصدريته لا غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اي في الواحد

الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هف والا وان

لم يدخل فيه شيء منهما ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا للمصدريتين اي مصدريتي ا و ب كما كان

مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى الغير والكلام في صدورهما مصدر الاثرين المتعدد

خلافه وحينئذ عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول لو صدر الاول المصدريتين غير كونه مصدرا

للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل

في المصدريات فقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية ا والواحد

الحقيقي لكان الاثر بسيطا فهما مختلفان وان دخلا فيه او دخل احدهما وكان الاخر عنه لزم

التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل وان دخل احدهما وخرج الآخر

لزم التركيب والتسلسل معا الا انه لم يتعرض للوجه الثاني اثار الماء موجبه البرودة والنار موجبة السخونة

قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استندنا باختلاف

الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده

لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة

وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان

الواحد الحقيقي مصدر الاثرين كا و ب مثلا لكان مصدرا لا و لما ليس ا لان ب ليس آ و لكان ايضا مصدرا
لب وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي لانطلاق المصدر ثبتين خارجيتان
عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاج الى علة
توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لكونها لا ان المحتاج الى الموجد هو الامور الوجودية فلا يكون مصدرا كل
مصدرية لغوا حتى يلزم تسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل
لا شك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها
خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين باولى
من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو تلك الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين
الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي صدر عنه آ كانت تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل فلو فرض صدور شيء آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى
فلا يكون له مع كل من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد
من تعدد في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيات يترتب عليها عليتان فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس
اياه للغفلة عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة مشاركة
في جهة واحدة واخرى مشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيجب عنها تلك الامور باسرها
لا بعضها دون بعض والمسلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه لكن لا نعلم ان المبدأ الحقيقي
متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من جهة الحيثيات
امور كثيرة ولا ينافي ذلك كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال
على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها
كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما
مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن الاستدلال
بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل جاز [illegible] والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور آ وصدور
لا آ متناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ وانما صدور لا آ اعني صدور ب فلا تناقض فان قيل
التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر آ ان كانت مصدر الغير صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لآ لان
الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لآ وغير مصدر لآ وهما متناقضان
قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا [illegible] كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لآ

وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة بل نقيض
لتلك الموجبة المحصلة بل انما هي موجبة محصلة المحمول متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لآ موجبة
معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا
صدر عنه الباء الذي هو غير الالف من تلك الجهة يصدق انه لم يصدر عنه الالف من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه آ ولم يصدر
عنه آ من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه ولم يصدر عنه من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس
الى بهمنيار لما طلب منه برهانا على هذا المطلوب فكان جوابه انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه
الالف [illegible] انه صدر عنه ما ليس الف وان سلم فلا [illegible] لم يصدر عنه الالف مطلقا
وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن
يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في
غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع في ان الحكمي والبسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب
لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدر الاثر قابلا له من جهة والحق خلافه للاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به [illegible] لم يكن كذلك كان قابلا
وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فهو صادر عن الواحد الحقيقي اثنان [illegible] بطلانه [illegible]
ايضا جواب مع ان القبول والفعل بمعنى التأثر ليسا من الموجودات [illegible] وايضا نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان [illegible] بان القابل اذا اخذ وحده
لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود
المقبول وجب وجوده معها فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده يمكن
في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد في القابل [illegible] موجب في الجملة
والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه
من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط [illegible] نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان من جهتين بحسب النسبتين [illegible] من جهة اخرى ورد هذا الجواب
بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ذلك يكون الجهة متعددة
ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب
بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان
العام المحتمل للامكان الخاص [illegible] عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل [illegible]
الدليل [illegible] اذ نقول نسبة الفاعل متعين بان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك
او نقول [illegible] نسبة الفاعل [illegible] الامكان الخاص ونسبة القابل [illegible] فلا يلزم ان يكون نسبته

واحدة محتملة للامكان اي غير محتملة له الا انه عاد الى الدليل الاول جاز ان يكون مساوي نسبتان
الى وجهين احدهما واجب على السمع غير محتمل للامكان اي غير والآخر محتمل له فيكون الدليل الثاني
لغوا **المقصد** الخامس في ان الحكماء قالوا القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقوى اثرا غير متناه ولا
للقوى اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة
اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اقوى واسرع منها ولا في العدد اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه
سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه واما الحكم بالتناهي في القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلاثة لا التناهي
واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى بالتناهي نظرا الى
آثارها فلا بد ان يعتبر اما على الآثار من الكثرة والقلة بحسب العدة والمدة ويرجع الى ان يعتبر لا تناهي
الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر الا تناهيه في الشدة والقوة
بسبب قبول الانقسامات التي لا تنقف عند حد وهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة
لا يتصور الا في القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة والقوى محدودة في ازمنة
مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناه في الشدة
وجب ان تقع الحركة الصادرة منه لا في زمان اذ لو وقعت في زمان لكان زمان قابلا للقسمة فحركة الاقوى
تقع في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة فيكون اسرع منها فلا تكون مصدرها الاولى
غير متناه في الشدة والمفروض خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان باطل في ان المحال لا لكل حركة
على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون متوليا اعني الزمان ايضا منقسما واقرب زمانا
لانه ان قطع كل المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان زمن قطعها الاسرع
نبعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامها المحال اخر واما اللاتناهي في المدة والعدة
فتقدحون المتكلمون لا نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا والامتصور ذلك الا بدوام
الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه
الحكماء وقالوا بمنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا
عليه اي على امتناع اللاتناهي واستاعدهما بانه لو فرض النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي
نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانا قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصف لتساوي
الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في التقبل اي قبول الحركة لانه لا اختلاف للقبول
الجسمية المشتركة وتفاوتهما اي وكتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تتعلق بانقسام
المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت
بين جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت

المحل

المحل وكلما تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت
بين اثريهما ايضا كذلك اذ التفاوت في الاثر حينئذ انما هو باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة النصف
اي نصف الجسم في تحريكه بالتحريك القسري مثل قوة النصف في ذلك التحريك وانما كانت نسبة القوتين
بالنصف للتساوي بين النصف والنصف في الفاعل فرضا بان يفرض قاسرا واحدا يحركهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في النصف اعني القوة الطبيعية
المعاوقة عن قبول الحركة القسرية اقل من المعاوق في الكل بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت
في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله للتفاوت بكثرة المعاوق وقلته
فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كانت نسبة القبول الى القبول بالضعف فيكون نسبة
الاثر الى الاثر بالضعف ايضا اذا تقرر ما ذكرنا من المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة
القسرية فاذا فرضناهما اي الحركة الطبيعية والقسرية من مبدأ واحد حتى يكون الكون الذي كل قوة
طبيعية حسبها الى الغير المتناهي والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف النوع الطبيعي التي للكل من
ان يحمل القوتين كلتا جميعا من مبدأ واحد في الحدود الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف
حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذا تحرك الاجزاء ان تكون قوة جسمانية تحرك جسما الى الغير
الى الغير المتناهي والا فلا انقطاع ان حرك النصف ذلك الجسم الا قوة مثلها في كلتاهما من مبدأ واحد فلا شك
ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الثانية فكذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية
في الاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه
غير متناه ضعف لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو
خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيمتنع الزيادة عليه
اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه وهو متناه او الابدان منقطع في تلك
الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي فرضناها غير متناه فيه
بالضرورة وهذا الدليل مبني على ثلاثة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا
طبيعيا في جسم يحملها او قسريا في جسم اخر وذلك غير مسلم عند قائل الحوادث كلها مستندة
الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرا فلا يوصف باللاتناهي في الآثار
ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم ان كل قوة مؤثرة فاثرها متناهيا الا غير متناه ولا يثبت بهذا
المطلوب الذي ولعله انما هو موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم
له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم
بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون

لنصف حركة الجسم نوع احلاء وان فرض ان القوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان تكون جزء القوة قوية
على الفعل فان عشرة اذا نقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على ازالة الذي عشره بكل
المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل هو انما يجب ان يلزم
لو لم تتفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا في الاعراض
معتبر اذ في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة
فيه منقسمة بانقسام محلها الجسم على انه يكاد يطابق في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
في الاجرام الفلكية لكن المحل الطبيعي المقابل للحركة القسرية متساوي ايضا التحريك الصادر عن النفوس
النباتية والحيوانية ... انقسام محالها وانما اجسام النبات والحيوان
وكبرى بسائط لا تخلو عن معاوقة ... طبايعها لا يقع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القليل والكثير فلا يلزم ان حركة الكل
ضعف حركة النصف الرابع انا لا نسلم انه اي ... من مبدأ او اقل عددا او زمانا لا نهو
مم فيما اذا كانت القوة غير متناهية فقد منعنا هذا المنع مكابرة الخامس ان وجود الحركتين
الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيتجه ان يقال ان حركة الكل ضعف
حركة النصف وزائدة عليها في الطبيعي وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في
الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما كما في الاعداد
التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ويرد عليه ما ذكروا عليه في جواب دليل
المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة كلامهم
اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
فضلا عن اقتضاء تناهيها ... بان المحكوم عليه ههنا كون القوة على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ... ان تكون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد
من كون نصفه تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان تكون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من
كونها قوية على تحريك الكل فيوجد التفاوت في حال موجودة بالفعل بخلاف الحوادث اذ ليس
لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة وقد رد هذا الاعتذار بان المحال اللازم
من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المعنى من التفاوت في حال
القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل اخر ثم قد يوجه ان اي لا نسلم ان الحركتين تقبلان
الزيادة والنقصان في الماضي وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة
والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ او المفروض حتى يلزم ... لم لا يجوز ان يقع الزيادة

والنقصان

والنقصان في الاخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك
القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر وفلك زحل في ان القوة التي تحرك فلك
القمر قوية على دورات اكثر مما تقوى عليها القوة المحركة لفلك زحل مع ان الحركات الفلكيين
توجدان عندكم غير متناهيتين لكون تناهيهما في الزيادة والنقصان واقعا في الاخلال
بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنع المذكور عليه
منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي مجرد
مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية ... لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات
الحركة على السواء فلا يتخصص بارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ارادات
جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ارادات
جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رايهم
وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها
الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا تكون مؤثرة
اثارا غير متناهية على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار ... لما جاز ان تكون القوة الجسمانية
معدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور الاثار الغير المتناهية جاز ايضا كونها مبادي لتلك
الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فالجواب ان يباشر ما
استقلالا ايضا المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة
للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي
واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه
على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه وهو بين فان قيل لا نسلم ان العلة لا يجب
تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات
انه كان نفس العلة كان يجوز تقدم الشيء على علته جاريا مجرى تقدم عليها الشيء العلة
فمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مما يخالفه في اللفظ وان
اردت به اي بتقدم العلة على المعلول امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلة فلا بد
من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في
الحاصل اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له معنى سواها
فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة والجواب ان معنى تقدم العلة على معلولها
هو ان العقل يحكم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب

وذكر المعنى عبر تارة بالتقدم الذاتي واخرى بالافتقار

العقلي المسمى بالتقدم الاول وهو الصحيح لو كانت العلة وكان المعلول في غير عكس فان
احدا لا يشك في ان تحريك اليد الى ان تحرك الخاتم والاصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد باضافة
هناك بمعنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء دون عكسه فلا كلام والتقدم بهذا المعنى
يعوه ولو توجه ما ربيتوه للعلة فلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير
واستدلال وهو بها اي في ابطال التقدم وذلك ان الامام الرازي بعدما اعترض في الاربعين
على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل منهما على تقرير الدور اي الاول المفتقر اليه
اي لا ذكر للواقع فيه ان مع امتناع اي امتناع كل واحد لان المفتقر اذ الامتناع نسبة
لا تتصور الا بين الشيئين مقصود بين الشيء ونفسه محال والاقوى في الاستدلال على بطلانه
هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم
علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد
منهما مفتقر الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان هذا الشبه يكفي العارض الاعتبار في الانتقال جاز
ان يكون لكل من الشيئين جهتان تشابهتا فيتساويان مختلفان بالوجوب والامكان الا انا
نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر
والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منه ان المعلول يجب ان يكون علة بخلاف العلة
اذ لا تجب ان لا من حيث هي ان يكون لها معلول بل يكفي ان ذكر وكان تحملها على المعنى الاول
الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاول والاقوى المتضايفان فانهما بان
يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر
بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المتضايفان وانما لم يرد النقض على ما ذكره
لانهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا ان يفتقر
كل الى الاخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوجود السبب الذي يقتضيهما
لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق
من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عني بالافتقار الذي هو مبنى الدليل
المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فنقول تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع
بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الامتناع

انفكاك كل منهما عن نفسه والمحذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت الفاء
اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاز في التاخر اعني تاخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاز من
الشبهه في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل
ان المفتقر اي المعلول متاخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لا متنعت اي تاخرت عنه فيلزم
تاخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول بمعنى المعلولية كان قولك لزم
تاخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع
فيه وان اردت به معنى لو فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
المردود والمرضي المقصد السابع في بيان ما يتوقف عليها ابطال الشبهة ومن الاصول
العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي ان لم يجب ذلك بل
جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما
فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها علة بينهما
فان قيل لا نسلم ان افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اي العلة
في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني
فيكون التاثير والايجاد في الزمان الاول والتاثير وحصول المعلول في الزمان الثاني قلت الايجاد
اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول
عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب
غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال اي لحصول
ذلك المعلول في ثاني الحال فلنقل الكلام الى هو الايجاب ايجابه لو وينقل الكلام الى ايجاب
الايجاب ونفس الايجابات الى غير النهاية لو نظرنا الى الايجاب على تقدير المغايرة ليس
موجبا حتى يلزم التسلسل اي الايجاب لو بلى يكون ايجابا مقارنا لحصول المعلول والا وان لم
يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب
حال وجود المعلول او قبله سواء كان مقارنا لحصول المعلول او لم يكن والا فالضرورة تنفي
كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد حكيم صادق فربما او جبت العلة فحصل
فنرديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لا نعلم الانشار
وهو مستبعد لكن يستقيم جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود
المعلول في ثاني الحال فالمعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي اي لا ايجاب حال
حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان تطرق اليه المنع المذكور

او لا فالاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال المتوقف
على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك بان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون
وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجوبها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول
تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علته غير ايجاد تلك العلة او ايجابها
اياه بل يتميزان عنها بحيث يقال ان احدهما غير الاخر بل هما بحسب الذات واحد فليس الكسر الذي هو اي لانها
تكيفه م تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر متصورا الا هناك كسر احقيقة
وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد حصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجاد احقيقة وليس
ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لتوقف
على حصول وجوده منها مع تعين ايجادها اياه او بما بحيث لا يتصور الانفكاك منهما فبطل توهم اذام
الثاني م ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب
في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الاختياري والايجاد الاضطراري فان حصول
الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا المقصد الثامن المتن في ان يستند الممكن في وجوده
الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير
النهاية لوجوده فيه امتنع لان الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى
اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يخرج منها اي من جميعها شيء من تلك الممكنات
ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فبعدم جزء اذ المركب لا يتصور عدمه الا بعدم
جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول شيء من الاجزاء الا ان كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا
جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما
فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته
لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي
ذلك الجميع ممكن لانحصار الوجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن
محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا لكان
موجدا لنفسه قبل وجوده نفسه ولا شيئا من اجزائه والا لاوجد ذلك الجزء نفسه لانه موجد للكل
موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة
الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها
اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس المجموع شيئا سوى تلك الاجزاء
فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة اذا كانت

العلة

العلة الخارجة موجبة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة هي موجودة داخلة
في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي هو ممتنع اي استناده ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة
خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية بحيث
وايضا لو لزم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا للسلسلة فتكون متناهية مع فرضها
غير متناهية واذا استلزم وجوده عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات
الاول ان لفظ الجميع والكل انما يطلق على المتناهي فحيث لا يخرج لفظ الافراد بالجميع ههنا هو
تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله لا يخرج عنها شيء منها ومثل هذا الاعتبار
وغير المتناهية م مستعمل في الامور المتناهية الثاني ان الآحاد الممكنة السلسلة الغير المتناهية اذا كانت متعاقبة
لم يكن لها جميع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المرصد
وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود بصفة
الترتب مع ملاحظة اجتماعها تتميز بها شيئا واحدا ويعبر عنه بعنوان تلك الجملة فان اردت بالجميع
السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا او لا يمكن الوجود لان الهيئة الوحدانية
العارضة اما في العقل او اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب يستلزم
لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده
نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل
واحد من آحاد السلسلة علة فيها والملمح الجميع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد
لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد والامتناع في تعليلها التي منه على هذا الوجه اعني
ان علل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتب الطبيعي فلا يحتاج تلك
الاشياء الى علة تكون خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية
لوجودها بانفسها انما الممتنع تعليل شيء واحد بعينه نفسه والجواب ان المراد هو المعنى
الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فتكون المجموع عين الآحاد
ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان
الموجود الممكن محتاج الى علة موجبة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة تحتاج الى علة موجبة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد
من تلك السلسلة علة موجبة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع
الآحاد جميع تلك العلل الموجبة للآحاد وح نقول جميع تلك العلل الموجبة
للآحاد التي هي علة موجبة لجميع الآحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلة

فيها او خارجة عنها والاول مح لان العلة الموجبة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا حقيقيا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان تتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم الجميع على نفسه بالوجوب والاشتباه انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة بالجزء منها ومن تعليل مجموعها بمجموعها واين احدهما من الاخر متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله والثاني ممالا يتبيه على بطلانه فانه يكون على اي جزء بما يلزم ان فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون الموجد للسلسلة موجدا لكل جزء من اجزائها موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل منهما مركب ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزء منه ولا يلزم منه ان يكون الواجب موجد الكل بل يمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا للكل لامتناع كون الواجب مؤثرا في الشيء وانما الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والا فلا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة مستقلة بالتاثير ان لا يكون ان يكون اثر مؤثرا في كل السلسلة والا كان الشيء مؤثرا في نفسه لانه ممكن ولا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وهذا بعين ما تقدم من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للمجموع لما قبله مرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات مستقلا عن تسلسل العلل لا متنازل في المعلول كما لا يخفى على من له ذكره الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما طرق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ثم انا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علته جملة بطريق التنزل الى غير النهاية جملة ومما بعده الى غير النهاية جملة فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بجملة متناه ثم نطبق الجملتين اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي كل واحد منهما مبدأ فالاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كانت الزائدة اي مساوية لها في عدد الاحاد هف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة

وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعمل اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بالبديهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى برهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل يجري في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد اولا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا موقوفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي جميع الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الاول قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك بانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نجعل الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونقرر الكلام الى الخروج الى انقطاع الجملتين غير متناهيتين بالضرورة واجاب عن هذا النقض اي المعلولات بل جميع ما استدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه وقد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا محققا حتى يكون انقطاعهما في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابه فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تنطبقان فيختار انها اي الجملتين المفروضتين في الاعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او يختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما هو متحقق في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي لا يلزم انقطاعه في نفس الامر ولا يلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا فقد ضبطها وجود او لم تكن قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ماله وجود اما معا سواء كان بينها ترتب اولم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اي ترتيب عدد من المرعيين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب

[illegible]

الاعداد لان الآحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال
الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا لتسقط عنهم تلك
النقوض والمخلص مما ذكروه انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب
ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم
يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن
دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة مفصلة معا اما
في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث الثاني
وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية
له لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تحقق ونشوء الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع منفصلة
الوهم والعقل … ما صورناه لكن يتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء
وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخرى كان
ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانية وليس الحال في اعداد الحصى
كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد في برهان
التطبيق من تتميم البرهان التطبيقي فلا ينتقض بالاعداد اصلا قال المحقق وانت تعلم تصحيح
ان الدليل سمي برهان التطبيق على تقدير جريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه كان
تخصيص المدلول بسبب ذلك الضبط اعني التعدد بالاجتماع في الوجود مع الترتب
بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في بعض الصور اعني
الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا
الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة
التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما المعلول وتلك العلة هذا م
ومن الجائز ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا
ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على ما وقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك
العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا

بعينه وبين ذلك

بعينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا فلا شك ان الكل لا يزيد على ذلك الجانب
على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل الزائد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل … ان ما بين
آ و ب اقل من … وما بين ب و ج اقل مما … ودون ذلك فيكون ما بين آ و ج اقل من … فانه ظاهر
الفساد بل من قبيل ان ما بين آ و ب اقل من … وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين ا و د كذلك فاذا اخذ
جميع الواقع بينهما … لم يزد على … الا بنقطة … فانه اذا كان ما بين هذا الجزء هو م
المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء
واحد ضرورة فهو المراد ان المجموع لو زاد عليه لزاد … واحد … لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما
يكون اذا جعل الجزء الاول هو المبدأ واما اذا حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض انتفاء المسافة
سادسة الفرسخ بما بين الجزء الاخير من المسافة والفرسخ … المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين وان هو
هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بجزئين فهو متناه بالضرورة واعترف فخر الدين
به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى الحدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل
لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا كانت
غير متناهية كما هو بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى
فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عنده ولم
يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين تلك الواحدة مع المعلول الاخير يحيطان بما عداها وهذا البرهان
الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها في جانب العلل او المعلولات … غير المتعاقبة
الا اذا فرض … الاعداد لاجزائها لا يجري فيها … غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار
فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل
اي لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى
غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد منها ما عدا المعلول الاخير
فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة
فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك لكان مبدأ السلسلة
علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عددا العلية والمعلولية واما
الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلية والمعلولية اي العلية والمعلولية متضايفان والمتضايفان متكافئان
ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين وجد الآخر قطعا فلا بد احدهم
ان يوجد بازاء كل فرد من احدهما فرد من الاخر … متساويين في العدد ضرورة والا لم يجب
تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كالاب والابن اذ قد يكون له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة

علي سهو الفهوم من قولها يستحق ما بين الجسمين الی … شرح

وقال بعد هذا بعد الرياضة بالكشف والوجدان …

[illegible]

وهذا الوجه جار في نظير المتضايفات فنقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلل على عدد
المعلولية لان كل ما هو معلول في جميع السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها
علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية
كما مر تحقيقها وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى
وهو باطل الوجه الخامس انا نستدل في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب
لذاته وعنده ينقطع السلسلة لا محالة اذ لا يكون الواجب لذاته جزءا لاخيرا فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه
يختص بالتسلسل في العلل دون الممكنات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق الاحتياج في ابطال التسلسل
والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب بابطال
التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد الثاني الموثر بجزء العلة المؤثرة وشرطها في التاثير
هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق لا مؤثرة في الحطب بالاحراق
الا بعد ان لا يكون بالذات لما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر يتوقف ايضا عليه التاثير لكن لا بواسطة توقف
على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يكون شرطا في ذلك اذ قد
علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور
الشمس الذي هو شرط في تجفيف الثياب وعدم اي عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع
من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يجعل شرطا حقيقيا بل هو كاشف عما هو شرط
فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال
وبيان احكامهما عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما
دعت الحاجة بعض الناس الى معرفته وذكره بعد تسليم صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة
وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفها والغرض ما ذكره قول القاضي ابا بكر ان العلة
صفة توجب لمحلها حكما فخرج بقيد الصفة الجوهر فانها لا تكون علة للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم
الله وقدرته فانها علتان لعالميته وقادريته والحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ونحوهما(?)
الالتباس لما صح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم
المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالحال
الموجبة للاحكام في محالها وعندهم علل تلك الاحكام واجبة اذ لا يتوقف على شرط كما سياتي في المسئلة الخامسة
ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والتعليل اصلا فان الموجودات عندهم مستندة
الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر
بان حكم الصفة لا يتعدى محلها اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للعلوم م

من المقصد الاول من الاصل الاول من الموقف الخامس ١٢

اذا الشيء م

استناد علم

وعبارة الابهري العلة الموجبة لما قامت به حكما فالحكم كونه زيد عالما وعلته العلم فهو عنه توجب لزيد كونه عالما م

و المعتمد ان المراد حكما لا ثابتا غير ذاته بها كيف والواجب له احكاما كان العدم الممتنع مثلا اذا تعلق
به العلم تنضما(?) بحكم شرعي وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه
الصفة في محلها واما في قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع والعلة
ما كان المعلل به معللا وهو اي كون المعلل معللا به قوله اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا
كانت العالمية لاجل العلم فدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة
موقوف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويرد عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان
وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان تقوم
العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا الحادث اعتبار عدم المانع فان الحاجب العلم لعالمية الشخص فيه علة
وعما هو تحقيقه وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اصلا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل
والمعلل معرفته كل منهما موقوف على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا نوع من ورود العلة(?) الى القول
اعني الاعتلال كذا لكان لاجل كذا او لا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله
من حال الى حال او العلة هي التي تتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد
فيها مع انها من قبيل العلل فان علميته علة موجبة لعالميته عندهم ايضا الاول الصفات الحادثة في اول
زمان حدوث محلها كسواد الغار مثلا فانه توجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم
له قبل ذلك لكونه معدوما ولكن الا ان يقال كل واحد من هذه التعريفات الثلاثة للعلة نوعا للمعلول فيتناول العلل(?)
ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال لا لمانع مانع او المعلل المعلل بالعلة او كان الاحكام متغيرا بالعلة
او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون
العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره القاضي ابو اسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل
حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اي القاضي الحال والكلام معنا على سبيل التنزيل والتسليم
تثبت الحال وايضا البصريون من المعتزلة جوزوا حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل(?)
محل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة توجب المراد لا في محل لاستحالة
قيام الحوادث به ولا بمحل اخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة بأسرهم توابع الحيوة
كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما شرط في قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت
للجميع حكمها فكان الجميع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها
اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به
واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالمحققون الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قامت
الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا الجملة وذكر الشيء فانما الحيوة ليست من توابع الحيوة

او م

فساد م

ويمتنع م

من المتوسطين(?) ١٢

كالتعقيب مثلا ١٢ ك

اي قيامها بمحل مشروط بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم السب كالالوان في ان حكمها بمحلها احتج
اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية
لكانت اما بنفسها وبطله اما عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلانه ايضا لان [؟] العلم على تقدير
قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء [؟] اما ان يوجب العالمية في جميع الاشياء من حفظ الاحالة او يوجبها
في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل اخر غير محل الحكم فيكون الله عالما بعلم قائم بغيره وهو باطل
بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل لا يستحيل قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل
كما لمن ان يقول بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر
عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن لم لا يجوز امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز
ان يتعدى الحكم اذا كان محل العلة جزءا من محل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة فلم لا يجوز ان يكون زيد
عالما بعلم قائم بعمرو وليس كذلك فان [؟] ليس جزءا من زيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم
تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم ولا يفيد الحكم الكلي ولو صح ذلك لما
تمسك به الاستاذ وهو ان الحكم يجوز ثم كون الباري عالما بالفعل ليس فاعلا به وايضا العلة القدرة توجبان
لمتعلقهما كونه معلوما ومقدورا مع عدم قيامهما بالمتعلق [؟] اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان
كون متعلقهما مرادا ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة
بمحل الحكم في شيء من ذلك قلنا من قال من المتكلمين ان وجود الجوهر علة للرؤية يلزمه ان يكون علة للذات
لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده نفس ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام
العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه
وقام الجهل بآخر [؟] هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء متصور محال لتضاد
العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء امتنع قيام الجهل بجزء
آخر والا كان الكل عالما جاهلا لانا نقول انه يمتنع قيام العلم بجزء والجهل بآخر جاز لما
فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي الجهل والعلم من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا
ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما
الى غير محله اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون باعتبار التعدي وهو [؟] هو المحال لانه
المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في
العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد
من شخص والعجز عنه باخرى منه قيلا معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك
الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا التقدير محال لانه واقع بلا

ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان الجوهر معنى موجود مغاير للقدرة وقولهم ان المثال
الجزئي لا يصحح القياس الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح
ولم يذكره المص لانه مسلم في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله
واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفعل صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب للمتعلق
حكما والا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه في [؟] المكشوف
ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها
صفات اعتبارية السلبية الثالثة العلة وجودية باتفاق لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان
كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض وما النفي الصرف
لا يكون موجبا له قطعا لانه لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم
من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا اولوية لاحدهما
على الاخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت
الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا نقول انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا
لحكم ثبوتي في ذلك المحل ولا يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا لان يكون السلب موجبا
له حكم تلك الصفة فانه ظ البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار
بقوله وايضا فلا نم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اي العلم والجهل تضاد
وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة
بجهل عدمي فلو اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا [؟] من جهة واحدة قلت
لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا موجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون
محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة
على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في
العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة
بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها فهذا اول النزاع لان معنى كلامكم ح [؟] ان العلة
يجب ان تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به معنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل
بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية
قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو
اللاايجاب عدمي لصدقه على المعدوم فاذن لا بد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب
الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وسواء النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود

الوجود

فلما تقدم من ان الخارجي دون الحلاق فاما قيل في عكس الحادثة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق

مثبتي الاحوال فمقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل موجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في

الكل مسئلة او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه علما

وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية العلم الذي هو موجود

وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا

فيها دون العلة الشرعية مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم

عكس اللزوم وامتناع التخلف وهذا المعنى هو المراد بالاطراد ما لا خلاف بين مثبتي الاحوال انها منعكسة

عند عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والخلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال

الحادثة فانه مهما انتفى العلم الحادث عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال

واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته

بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا انه عالم قادر بلا علم وقدرة ودليلهم ما عرفت اما تعليل العالمية

بغير العلم كالقدرة مثلا فهو ضروري البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة

بالحياة اولا لا يوجب كون محلها عالما او نقول ثبت بغير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت

العالمية بلا علم ولا علة معارضة له جاز ان العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة

مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم ايضا واشار بقوله تجاوز في المقارنة اي الحكم

اي تجاوز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالاظهر

ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان تكون

الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها مال الانعكاس بكل علة لا تكون منعكسة غير مطردة ايضا واما

قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب

لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله ثمة واعلم ان كل علة مطردة منعكسة

وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين ويذكر ان الاطراد والانعكاس شرط العلة

وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اتفاقا اذ كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان منهما

ملازما من الطرفين فيما امتياز العلة عن غيرها وكيف يجوز ان العلم علة للعالمية دون

العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم ضرورة

ان العلم يوجب لمحله عالما بالعلم بعد العلم فاوجب كون محله عالما ولا نحدق عكسه وسواك

يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشد الى

تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة العلة لحكم لها لا يكون مشروطا

بشرط انتفاء من القائلين بثبوت الحال وهذا الحكم ضروري فانه لا تتصور علم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا

قيام العلم علمنا كونه عالما بما توقف على العلم بشيء اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده

ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط

والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحياة

واشتراط اضداده اي اضداد العلم قلنا سلمنا شرط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه

الامور والكلام في شرط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها

لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به المسئلة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين

وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون المختار لمعضل الذي اشار اليه بقوله واعلم

انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية

بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم

الانعكاس او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين

كانا متلازمين والمفروض خلافه والا لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت

العلة غير مطردة قيل ههنا اشكالان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات

اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه العالميات

التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تع قلنا التزم به العاضي ان عالمي

عالميته تع متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدي بان القاضي لما اعترف

بان كون الرب عالما بالسواد محل بحس مخالف لكونه عالما بالبياض مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من

تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا او عدم الاطراد لتلك العلة وابت ابو سهل الصعلوكي

من الاشاعرة بعدة علوم غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب

الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تع واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما

التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في

تعدد التعلقات في حقه تع والثاني الشاهد فالعلم متعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد

العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة

حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة الموجبة للصحتين هذا

ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالعلم بها اي

بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال الامام يجوز

الافتراق فلا الحكم فيهما اي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها

الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت
الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالمية فيمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس
الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كانت احكامه من اجناس مختلفة وجب
تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى
واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في المتعلق فقط وكذا الحال في القادرية
ونحوها المسلك الرابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة
واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او الترتيب والكل باطل اما على
الجمع فلانه يستغني بكل عن كل لما عرفت في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان
او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فان قيل لو حصلتا معا فظهور الاثر عنهما
فاذا ثبت لاحدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت
فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان
لابد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات توجب كونها عالمة لا قادرة
وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فلضرورة انه لا يكون معلل العالمية بالعلم تارة
وبالقدرة اخرى وهذا التمسك بنفسه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل
بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مماثلة بين العلمين الا بجامع كالقدم والحدوث والعلة
هو العلم المتحد مفهوما قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة
مع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل الترتيب فلان حقيقتها حال الانفراد والاجتماع
واحدة فاذا لم توثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم توثر فيه مجتمعتين وذلك لان
الحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعهما امر خارج عن
ذاتها وفيه بحث فلان المقتضي ثمة هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شي منها عن
مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه
نقلا عن الآمدي واذا علل حكم بعلة مجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامها المسلمة
الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه الاول
العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد المشروط
معه كالحياة للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد
وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة
الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يوثر في

وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لابد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون للمشروط الواحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل
واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او وجوبا بان يكون عدة
امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة بمعنى ان محل الحكم
لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت
لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي
لا يكون معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بمشروطه اذ قد يشترط
وجود كل من الامرين بالاخر قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا
والحق جوازه وان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط
بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون
قيام الاخرى ومثل ذلك دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس
الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه
كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع
ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين
وكذا الحال في كل حكم بالنسبة الى علته السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل و
الحياة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة
لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه
حيا معلول للحياة الثامن الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد
بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا
بعلة التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا ولا يكون الشرط مصححا للمشروط بخلاف قال به القاضي
كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم لكن شرط لكنه علة في تصحيحه
ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شرط
آخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه
المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفصيلها والموقف
الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات
اي التي هي من الاعراض وقد يوخذ في تقسيمها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن
الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة فنقول

الموقف الثالث في الاعراض

أي قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان والأسلم أنه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث ومعناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو أيضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الأعراض فإن كونه قابلا لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون وقال بعض من أثبتها كالقاضي وأتباعه بناء على إثبات الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالأمثلة المذكورة فإن كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وموجودا وقابلا للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم إلى أقسام أربعة الأول الصفة النفسية فقال الجبائي وأتباعه منهم هي أخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية صفة نفسية للسواد والبياض وقال الأكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لأن الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا لازم لذاته واتفقوا في نحو النفس وأثبتوا أنها أي الصفة النفسية مشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون القادر قادرا والعالم عالما وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الخارجة أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه أعني الحدوث صفة نفسية إذ لا يثبت حالة العدم مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لأنها غير معللة بمعنى القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تتحقق إلا في حالة الحدوث ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده ولا تأثير

للفاعل فيها وهي منقسمة إلى أقسام فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للأعراض وكالإدراك المعلل بالحياة ونحو ذلك من التقسيم فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما تابعة للإرادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة أو معصية وحسنا أو قبيحا فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك إذا لم يكن هناك قصد وإرادة ككون الأمر أمرا فإن قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمرا إذا لم يكن قصد إلى الطلب بصيغة وإما غير تابعة للإرادة ككون العلم ضروريا فإنه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لإمكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة إلى الأشخاص وليست أيضا تابعة للقصد والإرادة وبينهم خلاف في تبعية الإتقان للعلم أو الإرادة فقال بعضهم إنه تابع للعلم وحده فإن من تدرب في صنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الأوقات في تلك الصناعة ما هو على غاية من الإحكام والإتقان بلا قصد وإرادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم إن المؤثر في إتقان الفعل هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم المؤثر من الإرادة ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالتحيز فيكون من قبيل الواجبة أو هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالإرادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة

المرصد الأول

في الأبحاث الكلية الشاملة لجميع الأعراض وفيه مقاصد الأول في تعريف العرض أما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز أي الموجود القائم بالمتحيز فخرج منه الأعدام والسلوب ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الباري وصفاته تعالى وهي التي لا مقام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والأول هو الصحيح كما سيجيء وقال بعض الأشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فإنها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات وأما تعريفه عند المعتزلة فالموجود القائم بالمتحيز وإنما اعتبروا الوجود في التعريف لأن العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا تقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء أي فناء الجوهر فإنه عرض

عندهم وليس على تقدير وجوده قايما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كما في العدد بل الخلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى في محل وكبعض البصرية من القايلين بارادة حادثة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثة على ما اطلقت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايز الاشارة الحسية كما في تعبير الحكماء فقد تقدم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء والتوضيح ان ما له وجود في نفسه قائم بالجسم والاخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى المقصد الثاني في انه اي العرض عند المتكلمين سوى الاكوان يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها في الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وهي اي عشرة عند ابي هاشم وما لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله والاقرب الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الاختلاف فيها واعلم ان الانواع كلها اي كل واحد من الاقسام المندرجة تحت المختص بالحي وغير المختص به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناهية على الاستواء وبرهان التطبيق ايضا يدل على ذلك ان لا يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض غير مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يكون ذلك اختلف فيه فمنعه جمهور الكلام من المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان

المقصد الثاني

عندهم م

لانه م

والارادة م

وهو متناه لان ما لا يتناهى قابل لهما وللتطبيق ايضا وهو جوازه كالجبائي وابنه والقاضي منا في اكثر اجوبته فانه ليس عقلا ولا نقلا موجب للانتهاء بما هو والحق عند المحقق هو التوقف وعدم الجزم بالجواز او المنع لضعف الماخذين ووجه اي وجه ضعفهما اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بل المقسم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرارا غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا في ما ضبطه وجود الاحاد انه لا نزاع في ان الانواع الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء وذهب الحكماء الى ان العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة اولا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن حد الكم العرض بالعرض كالجسم المحسوس فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلوم من المحسوس للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا معنى في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان لقبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث ان يفرض فيه شيء غير شيء وهو المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد بالافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانفصال بهذا المعنى هو المادة والمقدار انما في قبولها اليه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الاولى تنقيحا ان يقال هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لا حرج فيه باختصاصه بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية الحد الصحيح هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك لا الى نهاية ان يمكن ان يعد الفرد بحصه بالمنفصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قال فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته تلك

ان م

يكن م

بعد م

كلامه م

كلن الصواب فيه

الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله
كما يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني هو
ما لبس يقبل القسمة لذاته اما لا معنى النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس
الى الغير اولا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف وقد صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس
العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي
النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد عليه تعريفا الكيف الوحدة
لانها عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا
بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز
الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وقد يؤخذ اينا مجازا حصل الجسم
الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا في الحيز مثل الدار او البلد
او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا الى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو
الثاني متى وهو الحصول او الهيئة الناتجة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية
الحاصلة دفعة مثل الهمزة والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع
والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال متى لا ان الزمان في المتى
الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون دون المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض
للشيء اي الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها
وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كتوجه بعضها نحو السماء مثلا وبعضها
نحو الارض واذا احتمل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان
متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في الوضع نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجة بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه
الانتكاس لان القيام اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة الحاصلة
النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس بعينه وضع القيام بعينه لا متغايرا له وانما
ذكر هنا اشتراكهما في الوضع الذي هو جنسهما لجواز ان يعرض بالفصل الحاصل من
النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة
من الجنس تارة تتصف بفصل ثم تارة تفترق الى فصل آخر فالحق انه دون اعتبار النسبتين الى ما يعتبر
الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
هذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط احتراز عن المكان اي الاين

المتعلق به فانه وان كان هيئة تعرض للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون
طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم
والعمامة والقميص والخف وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة
وانما اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق
النسبة فلو اخذ نسبة المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة
هي الاين واذا اخذ نسبة المكان باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان تعقل
المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية
والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان
لا انه نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من مقولة المضاف وبهذا الذي صورناه لك يتمكن
الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعتقده الحقيقي في سائر النسب فانه
مما طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن فانه ما دام يسخن
حالة غير قارة وهي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل غير التسخين
اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا يبقى لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ موجودا
السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة وهي التأثر
التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن
الذي لا ابتداء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذا الاحتراق القار
في السواد القطع المستقر في الخشب وغيره استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة
قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا والملكات
مما ان المقولتان امر غير قار اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال فقيل
الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا الا انهما عرضان اذ لا وجود
لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنقول لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع
ادعي ان كلها اعراض هي اجناس تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا
عنها بل حصرنا المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كلا منها جنس للاعراض التي تحته
من التسع فلا يرد ان ما في الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما
تحته قول الجنس وتحته اجناس والانواع فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض

ملخص م
ايضاح م
الى م
تفرقه م
ما دام يتسخن م
حيث م
اذن م
منعوت م
المعلولة م
مخالفة م

خارجا عن التسع فبطل بها حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور
الثلثة لجواز ان يكون قولها على ما تحتها قولا عرضيا وان يكون ما تحتها انحاء متفقة الحقيقة او انواعا
حقيقية لا اجناسا وان يندرجان في مقولة الكيف كما ذكر في مباحث المشرقية الا ان كلا منها عرض
لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجها
في مقولة الكم على ما زعمه قوم فغلط لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافها واعلم ان دعوى انحصار
المقولات في الامور التسعة تشتمل على دعويين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني
انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هاتين الدعويين يقينيا وذكر انه لم يثبت كون كل واحد
من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا
عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية
لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية ويكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون
اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا
اي كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل
قولا لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز
مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه
اي العرض ينقسم انقساما اوليا الى النسبي والثابت الى كم وكيف ونسبة كما عرفت ان العرض اما ان يقتضي
لذاته القسمة او لا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلثة لا مخرج للعرض
عنها وعنهما الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اي لاجزاء
موضوعه بعضها الى بعض وهو الوضع او لا تكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لموضوعها الى امر خارج عنه
وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قار الذات اجتمع اجزاؤه معا فان اشتمل ذلك
الكم القار اي باشتمال موضوع النسبة فهو المكان والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى
واما الى نسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الى الكيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون
منه غيره وهو ان ينفعل او يكون منه في غيره وهو ان يفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة
لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر
يكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات الجوهر
في تسع منها والاعراض على ما ذكر في هذا الحصر اما الاول فان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة
فقط حتى ينحصر في الاين والملك بل يكون النسبة الى الكم القار بوجه اخر كالمماسة بين سطحي
جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف وايضا ما حصرت في الوضع نسبة الاجزاء او الى الاجزاء

والموازاة اي الاتحاد في الجهة
والمشاكلة اي الاتحاد في الشكل

والى

والى الخارج ايضا كما مر فتتعدد جهات التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام اذ يجوز ايضا ان يعتبر
التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة
وايضا فيبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على امتناعه اي
امتناع هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ
يجب ان يكون النسبة بالحصول حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم
الذي هو محل لها نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نسلم ان
النسبة الى الكيف لا تعقل الا بان يصير من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون النسبة اليه
بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة في ان ينفعل وان يفعل فاثبات
المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول
فيه اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الجوهر في الحيز الذي هو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه
نسبة الى حيزه وكونه جزءا له نسبة للجزء اليه بالجملة فليس استيفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا
وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو فصل استقرينا الموجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات
الممكنة غير العشر الذي ذكرناه كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اخذا اي في اول
كل شيء الى الاستقراء واراح نفسه من هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد
الى كيفية الاستقراء فلا بأس به فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط اي جامع للمنتشر وتبعيدا
عن الخبط الفاشي في الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات
فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه
بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها
خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل
الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير فاما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا
فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من
الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل
ليست مندرجة فيها وكذا مفهومات المشتقات نحو الاسود والكاتب خارجة عنها لانها اجناس
لماهيات الموجودة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا
يحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين
الفعل والانفعال باعتبارين فلا يتوجه الحركة منها المقصد الرابع في اثبات
العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة

تحكم

وان ينفعل

شهاب الدين المقتول

و البرودة و اللون و الضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جوهرا و القائلون بان بوجود العرض
اتفقوا على انه لا تقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى الهذيل العلاف حيث جوز من
السبعة من انه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها اى بتلك الارادة والفناء
كافية فانه في ... القائمين فاما ... من الاعراض من الالوان و الاضواء و الاصوات والطعوم
والروائح والحرارة والبرودة وغيرها كالسواد والاشكال فانما هي بالاجسام قائمة بنفسها ودعوى كون
الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة

المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان
وهذا الحكم مما اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك لان
الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض
ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما
انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا الا متصور
في العرض بل لا بد لنفيه من برهان لا يقال حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما
باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متاخر
عن الانتقال اليه واما في محل آخر فيعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا
نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون مفارقته لمحله مع مقارنته لمحل آخر
واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر
نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون
حالا فيه ولا لمحل الا ان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح
فهو اى تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اى تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلا
في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه
... فالكون الحاصل في المحل الآخر غير الذي عدم بل يخالفه من نوعه والانتقال من محل الى آخر
لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية هنا فلا انتقال
اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة واللازم من انحصار النوع في التشخص انما يلزم
ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد
ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العينى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص
معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افرادها ماهية انما يكون بتعينات تلك
الافراد فلو عكس دار ثم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون

له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فانه له ان يختار ما يشاء ويحكم
عليه ايضا انه لا يطرد في عرض انحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض
يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى المحل المعين فلا يفارقه لان خصوصية
ذلك العرض المعين مستلزمة لذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاته او الى المحل غير معين والاول
لان كل موجود في الخارج فهو معين في نفسه فيلزم ان لا يوجد العرض في الخارج لاستغنائه عن المحل
المعين فيحتاج الى غير المعين فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المط وفيه نظر اذ يحتاج
العرض المعين الى محل ما لا بشرط التعين اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين ولا انه اعم من المعين
الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ لا بشرط التعين في ضمن المعين من المعينات لا الى
محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا
انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين والاحتياج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار
التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين عدم التعين فيه كما قد علمت من ان الماهية المطلقة
التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد باعم من الماهية المخلوطة المقيدة بالموجودة في الخارج فضلا
عن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اى ما ذكرتم من الدليل
وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج
الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين
الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم بما هو حق عندكم فهو ايضا
فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فانا نرى الى التفاح
ينتقل منه الى ما يجاوره و الحرارة تنتقل من النار الى ما يجاورها كما يشهد به الحس فالجواب
ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس تخلق من الرائحة او الحرارة مماثل
للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة
او المماسة او يفيض ذلك التشخص الاخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق
الوجوب لاستعداد او حصل له من المجاورة او المماسة **المقصد** السادس لا يجوز قيام العرض
بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة فانهم جوزوه لنا في عدم الجواز وجوه في الكتب ... وجهان الاول
ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف هذا اى كون الشيء متبوعا
لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا
لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز
بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا تقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به

اى العرض الذي قام به العرض

لا يجوز ان يتقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المتقومة بها الى غير النهاية والا اجتمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض بنفسه وايضا كانه او تستدعو استغنه الى الابدان بمحل تتقوم به وان انتهت الاعراض المتقومة بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه فلا يكون عرض قائما بعرض بل المتنازع خلافه وسائل ان يقال ان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي تحقق معنى القيام بهذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان التحيز متحيزا مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا يعقل ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك التحيز نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او تسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني ان وصف البارى تعالى بالصفات الثبوتية من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم انه لا يتقوم عرض بعرض بل يجوز ذلك العرض الثاني بالنسبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع [illegible] متبوعا لا [illegible] اذ ليس جعل الاول من عكس ثم لو سلم ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو ابعد ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فانه [illegible] مما لا يقول به عاقل [illegible] فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم [illegible] التسلسل وهو مردود بان [illegible] قيام بعض الاعراض ببعضها دون [illegible] احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة [illegible] الجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج الا على مذهبنا فانها اي السرعة والبطء [illegible] السكنات المتخللة [illegible] وقلتها وكثرتها في حل البطء ان الجسم سكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه سكن سكنات قليلة بالقياس الى السكنات البطيئة [illegible] صفات

الجسم

١٥

جسم المتحرك دون الحركة وعلى مذهبهم لا يجوز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها [illegible] بالسرعة والبطء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس له امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها فانه اذا نسبت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض حصل في الذهن السرعة والبطء [illegible] ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى تقدير ان السرعة والبطء وصفان للحركة باعتبار ذاتي ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة ولهم احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما وهو عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اي انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح **المقصد** السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه للقادر المختار فانه خصص بمحض ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر حال بقائه ايضا محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان وقالوا ان الحكماء [illegible] ما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبله ولا بعده اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده [illegible] الى السلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة بالبقاء وهو اي البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض [illegible] ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري [illegible] وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني انها لو بقيت [illegible] في الحالة الثانية [illegible] قادر على ذلك [illegible] فلو بقي العرض الى الحالة الثانية [illegible] والا اجتمع المثلان [illegible] بموجب [illegible] فيكون [illegible] لما خلقه بعده فيه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول

عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول والا لتحالف مثلان في المحل
نعم جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى يتوقف على عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم على تسليم في الجوهر
لانه يجوز خلق مثله جزء في الحالة الثانية حتى وجوده اجماعا فلو امكنا خلق مثله كان كذلك لكان اجتماع المتحيزين
بالذات في حيز واحد فاستحق وسيلكم الوجه الثالث من الحجج عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي
الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده لكن اللازم الذي
هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض التي يلحها شبهة فيكون
الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه
واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المسمى لزوال الوجود كالغير اما امر وجودي او عدمي
لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو ازالة الضد على محل العرض او لا بوجه لذاته بل باختياره
وهو الفاعل المعدوم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة كلها باطلة
العلة بالجملة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمها لوجب ان لا توجد ابتداء لان ما يقتضيه
ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط
بانتفائه فان المحل ما لم يخل عن ضده لم يمكن اتصافه بضده فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريان ضده عليه
لزم الدور لان كل واحد منهما سبب للاخر الضد الاول مطلقا بان الضد الثاني موقوف على الاول فهلا به او نقول
ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارئ بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان
يدفع الباقي الطارئ بل الدفع الصادر عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطارئ فيكون الدفع
اقوى منه لانه يمنع من الرفع واما زواله بالعدم المختار فلان الفاعل المختار لابد له من اثر يصدر عنه
والعدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار بل لا للفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله بالمختار ما اثره عدم
فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند
اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله بزوال شرطه فلان ذلك الشرط
ان كان عرضا آخر تحت لكن ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض
ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية مجتمعة مترتب بعضها على بعض الا ان كان الشرط جوهرا او الجوهر في بقائه
مشروط بالعرض لزم الدور لان افتقار كل واحد منهما الجوهر والعرض مشروطا بقاء الاخر وموقوف عليه الا ان
عليه اي على هذا الدليل الذي هو عمدة ان المختار انه يزول بنفسه قولكم فلا يوجد ابتداء اجيب بانا لا نسلم
ان توجب ذاته العدم في الزمان الثالث لو الرابع حاصله انه حدوث الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب
ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان الشروط
بوجوده في زمان سابق عليه والحاصل ان مدار هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه

وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيها اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام
فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بطريان ضده على محله
قولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله قلنا ان اوجبتم في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون
حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع والا دلالة له
على هذا الاشتراط والا وان لم توجبوا في الشرط تقدمه بل اكتفيتم بمجرد امتناع الانفكاك
لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون الدور اللازم منه دور معية
كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الاخر مشروط بخروج
الاخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة انا سلمنا جواز التعاكس في
الاشتراط اولا فما لي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان ممتنع المعية لا ينافي العلية
اذ العلية تقدم في التعقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان فانهما متقاربان
بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في التعقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من العكس
تحكم لان الطارئ اقوى لحصوله حال السبب بعد الباقي عنه واضافتيه يزول لان الفاعل الذي فعله لا
يفعله الا انه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الا الى الفاعل بل يكفي مجرد امتناع الفاعل من ايجاد ما فعله
كاف في زواله وايضا ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث
فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرطه
قولكم هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيلزم الدور قلنا
ممنوع اي لا دور ولا تسلسل لانا نجوز ان يكون ذلك الشرط امرا عرضا لا متنعا على التسلسل الى ان ينتهي
الى ما لا بقاء له وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز
بقاؤه كالحركات فحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض
التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات فيكون كل واحد من تلك الاعراض المعدودة بدلا
عن الاخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما
لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض
الباقي لما قيل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة
فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض بالغير المتناهية لان الواحد من نوع الاعراض
لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام اورد هذا
الدليل في الاجسام فقال هي اي الاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا ورد عليه
في الكتاب لان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وقد مر هذا النقل

لزم من تعدد الاعراض تعدد الاجسام على مذهبه بلا شبهة. الثالث الوجه الاول منها وانما يحتاج اليه اذا كان الاجسام
عنده وكثرة الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ليتوجه ما ذكرناه ومنه اى ومن الوجه الاول على بقاء الاجسام
يعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام [illegible] اى هذا النقض
بانه يلزم الجسم اى الجوهر مطلقا فقد يزول العرض لقوم به اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيعدم وكذلك
العرض بالجوهر فيزول كما قالوا عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها قبل الكلام فيه
من المعتزلة البصرية ان الفنا عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا فى محل فينتفى به الجواهر فلا يكون تاما بالعالم
كما او عشرة اجساما بانه جاز ان يخلق [illegible] محل ثم [illegible] افناه والتالى ان حال
المعقود تشبه ذلك العرض بالفنا على مذهبهم فى الجواهر كونه منافيا للبقاء وان [illegible] فى ان احدهما قائم
بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلق [illegible] عندنا يريد ان ما ذكروا لا يستلزم
زوال الجواهر على ما هو المعروف لنا فى زواله طريق اخرى وان لا يخلق احد الاعراض التى لا يمكن خلو
الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذا جوزتم فى فناء الجوهر الباقى
ذلك الذى ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافى بقاءه او لا يخلق فيه عرض لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله
فى فناء العرض الباقى فلا يتم الدليل فى اصل المدعى ايضا الا ان [illegible] ويعود المستدل الى ان العرض
لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين فى فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين
احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يجوز [illegible] فناء الاجسام [illegible] التزام
البقاء لامتنع الزوال وبقاء الاجسام ضرورى لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا [illegible] تمسك
فى [illegible] على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع [illegible]
[illegible]
[illegible]
كالماء [illegible]
على [illegible] فى الاعراض فليكن مثله فى الاجسام
فلم [illegible] الاجسام [illegible] ما ذكرتم تمثيل [illegible]
فكان [illegible] بقاء الاجسام [illegible] علة
جامعة فى ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة [illegible]
اى لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحياة لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل
اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة الثالث العرض
يجوز اعادته وهو اى اعادته [illegible] الوقت الثانى الذى بعد الوقت

الذى هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض فى وقتين مع تخلل العدم بينهما فى وقت متوسط
بين الوقتين تكون اى فوجوده بدون تخلل العدم [illegible] اولى بالجواز فلا يمتنع
بقاء الاعراض [illegible] اعادة العرض ولا يجبر [illegible] ان الاعادة جائزة [illegible]
بلا جامع اى [illegible] وجوده فى الوقتين بلا تخلل العدم [illegible]
الاولوية اى اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز [illegible] ان يكون تخلل العدم
شرطا للوجود فى الوقت الثانى فيمكن الاعادة بدون البقاء [illegible] فى الوقتين مع تخلل
العدم [illegible] فى الجواز اصلا
وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضرورى [illegible] الحكم ببقاء الاعراض
كالالوان ضرورى [illegible] المذكورة [illegible] فالمناقشة
فيها [illegible] المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا الحكم معلوم
بالضرورة والذكر يجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر [illegible]
لا [illegible] بين [illegible] بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين [illegible]
بان الجسم الواحد لا يوجد فى آن فى مكانين [illegible] بلا شبهة [illegible]
[illegible] العرض الى المحل [illegible] الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين
حتى [illegible] ان النسبتين [illegible] على السواء لا يمكن حلول اعراض متعددة [illegible] فى محل واحد [illegible]
اجتماع جسمين فى مكان واحد [illegible] ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين [illegible]
[illegible]
[illegible] على تشخص واحد [illegible] كان الواحد اثنين [illegible]
[illegible] الحكم ضرورى بل هو [illegible] فان الشئ [illegible]
علم [illegible]
المتكلمين هكذا [illegible] فى نسخة الكتاب [illegible] هو الصحيح [illegible]
بوجود الاضافات [illegible] من الاضافات المتشابهة
بالطرفين [illegible] منهما [illegible]
فلابد [illegible] والحق [illegible]
مخالف بالشخص [illegible]
الوحدة [illegible] الربط بين المضافين [illegible]
ما ذكرنا من الاختلاف التشخصى فى المتشابهة المخالفان من الاضافات كالابوة

المقصد الثامن

و النبوة اذ لا شبهة على في ملكة انهما متغايرتان بالتشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بينهما
بين المضافين اعني الاب والابن ويلزم مع قيامه اي جواز قيامه بالكثير من امرين اعني محلين فان الجوار
والقرب والاخوة مثلا كما تحقق بين شخصين تحقق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحاد ما هناك جاز
اتحادها ههنا ايضا لا سيما بدا الالزام منهم الاجيبان الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض
وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلانا نجد الجسم بحسب الانفكاك
والانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك الا لعسر في الانفكاك الا ان التاليف يوجب ذلك العسر
اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات والا يتصور بالجواب
الانفكاك في العدم المحض فهو معنى التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال واما قيام
التاليف بكل واحد من الجوهرين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بغير الاجزاء انفسها ولا بالاجزاء لعقلا
لان التاليف لا يستقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اولى فهو قائم
بهما اي بكل واحد منهما معا لا يجزء معهما حتى هو مجموع الاكان في المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه
منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار
الذي العسر باختياره جعل تلك الاجزاء بعضها على وجه يصعب الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر
من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد
من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي لان الجزئين الباقيين منها متالفان قطعا
لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف الذي بين الثلاثة
اي يجوز ان يقوم تاليف بالجزئين كما ذكرتم ويقوم تاليف اخر بالثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القائم
بالثلاثة مغايرا بالتشخص للتاليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والنقي
عنه باعدام واحد من الثلاثة هو التاليف الثاني القائم بالثلاثة دون التاليف الاول القائم
بالاثنين فلا يلزم انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالتشخص يجوز قيامه
بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله وهذا
مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما ستاتي واما قيامه
بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل عن ابي هاشم في التاليف
ان حمل على القسم الاول فلا استبعاد فيه الا في انقسام التاليف وكونه موجودا وان حمل
على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يتوجه المناقشة في وجود التاليف والمشهور ان
مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة المرصد الثاني في الكم قدمه على سائر
المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات و

المرصد الثاني

والمجردات واجب وجودا من الاعراض السيالة التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كسائر الكيفيات
والكميات وفيه مقاصد ستة الاول له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه
يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وهي مران
بهذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء بالقطع
او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم لسائر الاعراض يعني بانهما بواسطة
اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض
انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المتصل لما ان القابل يبقى مع المقبول والا
لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول
بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل متصلان كما تقدم
اذ ان لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب
الانقسامات الممكنة مع الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يجد المادة لتقبل القسمة الانفكاكية
وان لم يمكن اجتماع حركة الكم مع تلك القسمة كما تقول الحركة في تجزي السكون فيه وان كان لا يمكن
اجتماعهما والمعد الحب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها
مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها
زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات
من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك
زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات
بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي
فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات
الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد
فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالتوهم كما في
المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الذراع
وهو حبل طوله ستون ذراعا بالذراع ومعنى العد انه اذا اسقطت منه امثاله اي امثال العاد
امثال العاد فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص
بالمقادير ولا يتناول الاعداد لانه لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة
وصاحبتاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ
معها شيئا اخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة والنقصان واذا لاحظ شيئا

الكم

الثالثة

انه ولم يلاحظ معه عددا ولا مقولا لم يمكنه الحكم بشئ منهما فقبول هذه الامور من خواص الكميات
واعراضها الذاتية وهو اي هذا المذكور الذي هو خاصة الثالثة من خواص الكم الاولى اذا فرض
او ارى كم فاما ان يوجد بازائه كل جزء مفروض في الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل
فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة بالقياس الى الكم الثاني ومنهم من
عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم
انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شئ ويبقى الفضل
شئ آخر فمدار القسمة على ان كل شئ آخر شئ باعتبار مساواة بعض منه للمساوي منه والتوافي كذلك
لكن قابلا لما ويوجد بعض المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث
يفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه بحسب بعضه الذي يفرضه العقل او الاشياء
اذ لو ساواه ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا غير ذلك البعض ووجد بعض اللامساواة كافية في قبول
القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب شاملا سوى المساواة واللامساواة الحدودية وان
عكسه انما سوى المساواة واللامساواة الفرادية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف
الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور
وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا اوليا ثم ان العقل يجتهد
في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا
المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريف الاخفى يتوقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا
تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل منه وقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل
وعدم تناوله للمنفصل بالمعنى المذكور الذي اعتبر في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في الكتاب
واشير المحقق الطوسي اعترف بان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة
الوهمية تتناول الكم بقسميها بحيث تقول بقبول هذه القسمة واما توجيه المتن كلام الامام
بقوله كان اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشئ اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل
القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص
قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظ
المنفصل بخطه لا المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك
فبنى الكلام على النسخ الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبعد
انت باحتفاظه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه اي

الثاني

قوله فالجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما عددا فلا يكون الكم المنفصل منحصرا في العدد ولانا نقول الجسم مع سطحه ايضا كم منفصل
بالعرض والا لكان كل واحد من جزئيه كما متصلا بالذات وكذا الكلام في السطح مع خطه ١٢

ان سائر الكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد
فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد** الثاني في اقسامه
فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء
وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب
ما يعتبر او يفرض وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذي يمكن ان يفرض فيه الاجزاء التي
يتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون
هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك
هو الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحد المشترك يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له
لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون المنقسم الى قسمين
منقسما الى ثلثة والمنقسم الى ثلثة اقسام منقسما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط
بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح الى الجسم ففي قوله اي جزء من الخط فرض
مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط
تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك اذا اخرجت
من العشرة الى الستة مثلا انتهى بالستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه
اي لا من السادس فلم يكن هناك مشترك بينهما حتى ينقسم العشرة بها الستة والاربعة كما كانت
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما قار اي لا يكون اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو الزمان فان الآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة
بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يكون اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو
تمام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه اقسام الاربعة
الكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمفردات والمفردات
هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه
شئ آخر فهو بهذا من حيث انه واحد فقط متعين فالآحاد الماخوذة على الوجه الاول مجتمعة
بينها انفصال ذاتي فيكون عددا هو كم بالذات والماخوذة
على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض

و المبدأ المعنى اشار بقوله لان الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى آحاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات الآحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها اشيا معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد متقولة من المقولات المقصد الثالث

الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع على الاول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاول والثاني كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه يتبين بجميع ذلك تفصيل الامر من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولنتعرض معانيها اي معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول الامتداد من المقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض ويقال للامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية ويقال للامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع للكل والعرض الاول على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي الثخن باعتبار نزوله ويسمى ايضا الثخن الصاعد اعني المعتبر باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى القدم ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهو رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق متباينة كما عرفته كالطول بمعنى الامتداد الواحد

فللطول خمسة معان ولكل من العرض والعمق اربعة ١٢ ك

الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم ومنها اي من تلك المعاني ما هي ماخوذة مع اضافته الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان الوجهين ايضا اضافة اليه وقد صرح به اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه الطول بالقياس الى ما هو طويل متعينا الى القصير منهما اضافة الى الاطول او الطول المضايف للقصير لكنه عبر عن الاطول بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين يحقق بينهما او لانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وهذه جزء لان القصير ليس باخذ مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثالثة لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى الاقصر فيكون هناك ثلث اضافات الطول اضافي وطول اضافي والاطول الاول عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وحملها على ثالث اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد يوخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الاولى الى الشيء اضافتها الى شيء اخر وقد يوخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقاس الى اخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عند ما يقاس الى سطح اخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقاس الى جسم اخر انه ليس كذلك وكذلك نظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى اخر وهو قليل بالقياس اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول بالقياس الى الطول وذلك الى الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام المقصد الرابع الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه الثلث واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم اي الجسم الطبيعي المتصف حال فيه وكون التي العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار في محلها الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال من القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها الذي هو الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة كما عرفناه من خواص الكم ما يليق بها بالذات فلا حد على هذه الاقسام الاربعة الوجوه واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاقسام الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق قد يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكأنها محل له او بالعكس فيعرضها

المغايرة بالشخص والطول بسبب تلك الزمان وكثيرة وتعرض لها المساواة والتفاوت بسبب فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجدفي الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتحقق بتجزيه فيهما وجدانوع بكل الوجوه وجزء الحركة اضافي ثم بالعرض في وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولهما مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل العدد وعدد المقدار كما اذا انقسما الاربعة بالساعات او الاشكال بالاربع تعدد اجزاء الكم المنفصل والجسم بجزء نوع من مقولة لنوع لو منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لما من اجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن ومتعلق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون متصلا بالعرض فقد احتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد الخامس ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما ان اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية بعلم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا ثانيهما ان الوحدة لا توجد في الخارج اذ ان الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان الكل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات الموجودة المترتبة فانوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لا الكل لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدار خلافه وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به هذا ايضا وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فينقسم الواحد المتحقق بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء اخر بجزء وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان تقوم الحال بالمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فان اشار اليه والى جوابه بقوله وقولهم ان حال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا فيما ليس له ولا فائدة فيه لانا بحثنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه متصف بجزء منها ولا معنى للسرياني الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نم انه اذا لم يكن

الحال

الحال والاشئ منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له دعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند العاقل بوجود ما هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة موجودة لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما باطل قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية الاجمال لا الانقسام فيها ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان يقال ابتداء من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم تكن عدمية بل وجودية فان قامت والا فالظاهر انها محال والا قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا تتصور قيامها بغيرها والاجزاء الكثيرة فاما ان تقوم بالكثير من حيث هو كثير ويلزم انقسام الواحد المتحقق بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثرة كان محالا معلوم بطلانه بالبديهة مع استلزامه مهنا محالا اخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء منه اي من الاثنينية بهذا وشيء اخر بذلك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتم بل تقوم بالكثير من حيث هو له او حدات وواحدا فنتقل الكلام اليها اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا حالا لان لكل منه واحدا متحققا متصلا وكذا الى ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او الى حيث يعرف ما به صار واحدا بلا نهاية وهو محال فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته قد يكون بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع وهو امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد انفصال الاجسام واجتماعها وحدها فان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصال الجسم بها لا تدل على مشاهدتها كما في الاتصال بالمعنى الذي حمل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به بقوله وبكونه المنقسم اذ ليس انهم يفرضون فيه شيئا غيره وانه اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات في شيء من الوجوه فان كانت الوحدات

موجودة كالوحدات الاتصاله والاجتماعه كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات
ضعف الا انتسابها كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا ... لا يصح ان يقال ان كل عدد
موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال
والاجتماع نفس الوحدة مع كونها وجودية والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية
كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد جاز
واحد قائم بالمعدودات الموجودة فان قيل انا ان العدد له وجود في الاشياء وجود في النفس
ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لا وجود له مجردا عن المعدودات التي
هي في الاعيان الا في النفس لكان ضعفا فانه لا تجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات
اعدادا فذلك اولا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المتقومة له فاشار
المص رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله وانما ان اراد واحدا تقوم بالجميع الذي هو المعدودات
فان تخيل لم يكن الامر واحدا موجودا بل كان اعتبارا ضرورة ان الاثنين لا تقوم بهما
امر موجود واحد بالنوع وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستحضر موجودا في المشرق
وموجودا في المغرب فانهما اثنان اي لا اثنينية قائمة بهما ولا نتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها
واحدة بالوحدة او استحضر شخصا موجودا في المشرق وشخصا موجودا في المغرب فانهما
ايضا اثنان اي معروضان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم تقم بهما معنى واحد بالعدد وان امكن
ان يتوهم معنى الاثنين الموجودة معنى موجودا فيه بعد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن
ان يتوهم امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر العام بالمعدودات مجرد فرض
واعتبار اي او فرض اعتبار وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف
الموجودات الخارجية بالامور الاعتبارية جائز ومن هنا اشتهر ... ما دام فان
الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فلا مجال للاشكال
فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني **المقصد** السادس انهم اي المتكلمين
انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على ان تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما يأتي
فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس
بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فلكيف يسلم
عندهم ان هناك في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الابعاد
التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير وهل انا بل لو كان الجسم مركبا

من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت
واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت
حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما هو صبار
ابعادها فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس هنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل
الجوهر فلا وجود للمقدار هو عرض كالخط والسطح او جسم تعليمي كما زعمت الحكماء ثم انه اشار
الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه
من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الكبر والصغر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء
وكثرتها فاسوا اي الاجزاء يكون اصغر حجما وانقص والتفاوت يستتبع اتصال الاجزاء وثبوت فرج
فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان تقوم به كمية اتصالية تسمى بالمقدار والقسمة
الوهمية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جزء دون جزء فان كل واحد منهما شيء مغاير للاخر
فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به والاعداد غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد
من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء اخر يعد به اصلا اللهم الا بالتوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم
متصل واحد في نفسه ويفرض بعض فيه ثم ذلك المتصل بحيث يعده فيقال ان هناك مقدارا موهوما متصلا يمكن
ان يفرض فيه بعض من ذلك المتصل الواحد عاد وحكمه مردود لانه ناشئ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال
لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف لك
انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على ان وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء
على اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة تجعل طوله
شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو مع ذلك يحيط به سطوح ستة ... وجهات
متساوية فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع تحقق الجسمية المخصوصة التي طرأ عليها انفصال تلك المقادير
المختلفة كما تشاهد في متعلقة في الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي الحال في الاخر المتوارد كما ذكرتم
من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المتوارد اذ المساحة واحدة
في جميع تلك الصور المتبدلة لا ينقص المساحة ولا يزيد بالقوة اي مضروب احدهما في المضروب الاخر
والا لما صح الاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم ابعاد التقدير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات
ومع التبدل كمية اخرى ممتدة في الجهات فيهما على وجه لو فرضا المقادير المتواردة محلها الفعل وان
كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة فيهما باطل الفرض والحق وهذا الا تحاد لا يوجب
ثم اجاب بما هو الحق وايضا فلان اذا انفصلا فقد بطل السطح المتحد الذي كان لهما وحدث
سطحان او سطح واحد والشيء الواحد كالماء في الكوز اذا انقطع ان صب لا يكون زال عنه سطحه

من

الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال كل واحد وحدوث سطحين يستلزم الوجود
اي وجود المقدار الذي تعلق به السطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا نفس الجسم بل هما موجودان
زال احدهما وحدث الآخر ويسمى التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطح على سبيل التوارد بهذا
التبدل ينتفي انه اعني المقدار لا يحصل نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالين غير متبدلة بخلاف الجسم
التعليمي والسطح وما ثبت السطح كونه متناهيا في الخارج ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت
تناهي الجسم ثبت انتهاء السطح والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطح انه فرع نفي الجزء
الذي لا يتجزى والخصم قائل به وتركيب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شي لم يكن وعدم شي كان بل يقول
فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض
وبالعكس فلا يلزم توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف
اشكال الجسم سواء فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا انفصال اجزاء جسم واحد جسم باجزاء جسم او انفصال
اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على اي وجه مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا
حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شي اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كما اذا انحل
تسخينا مثلا او يتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شي من اجزائه
او يزول خلاء كان فيما بينها فيحويه اي حقيقية المخصوصة وصورته المعينة باقية محفوظة في الحالين
والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءها لما تغيرت
بتغيره ووجودي بالضرورة للعلوم من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدميا محضا فثبت
وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منع امكان قبول
الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فان اثبات ذلك فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها
فرع نفي الاجزاء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **المقصد** الرابع انهم اي المتكلمين كما انكروا الحد
والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار
بوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امر منقسم على بوجه اذ لا يوجد ان يكون
الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة
بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي
الطبع والشرف والرتبة لان التقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه
مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون بعضها علة لبعض اولى من عكسه
فلا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه
ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل

فهو بالزمان لا لحصوله عندكم انها اي الكائن في جملة فاذا انتفى الاربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس
في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم
التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض
والتسلسل في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا الاستلزام محالا اخر وهو ان المجموع تلك الازمنة
التي لا تتناهى ومنطبق بعضها على بعض يكون ايضا متقدما على التأخر متقدما بالزمان لامتناع الاجتماع
فيكون لمجموع وايضا في زمان ويومه وانما في زمان لاحق في زمان المجموع فيكون ذلك
فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المنطبقة والاول لم يكن داخلا
فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا بحيث لا آحاد عنه تا ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف
الشي لا يكون جزء له وانه اي كون الزمان داخلا وخارجا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا
الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان
التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل معنى ان يكون السابق
قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان كان القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن
المتقدم والمتأخر من جملة اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم
على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس
السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار
بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض
لشي لتقدم آخر والا تسلسل وكان الامر يتقدم الاب على الابن مثلا معروضات غير متناهية عارضة
غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي سميناه الزمان فان
قيل كما ستعرفنا انحاء التقدم والتجدد الذي هو الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها
التقدم والتأخر المذكوران لذاتها والاحتياج في عروضها لها امر سوى الاختلاف بعدها فانه محتاج
في عروضها لاجزاء الزمان ولا يتسلسل السؤال كما مر اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا
بان تقدم الامس على اليوم رتبي لانه اذا ابتدي من الماضي كان الامس متقدما واذا
ابتدئ من المستقبل كان متأخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني على تقدير وجود الزمان
يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر
والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا فصار منقضيا والمستقبل ما يصير حاضرا وهو
الآن مترقب واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا الماضي والمستقبل موجودين فلا وجود للزمان

اصلا وهو خلاف المفروض وانه اى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا لما وجد بتمامه فلم يكن الحاضر
الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمن السابق
حادثا اليوم واما متى نفرضه منقسما بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه
فقط واما نقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر حتى الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه
الى لا نهاية واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر
عقيب الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او
مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي
المسماة بالآنات فتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اى الزمان موجود فيكون الحركة
مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اعنى الزمان من عوارضها ومنطبق عليها وكذا الجسم الذي هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اى الحركة من عوارضها اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء افترض بازائه في كل واحد من الاخريين جزء
فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان
الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم
لا تقولون به اى تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال بتسليم الثاني اما او بتسليم حتى تركب
الجسم من تلك الاجزاء بتلك الدلائل استحال تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه
الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا
بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اى الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها
اخص من الموجود المطلق والملزوم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل
لان وجود الشيء في نفسه اذا لم يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير
متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال المنكرين للتطبيق على امتناع
وجود الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مع الحركات الماضية التي لا اساس لا توجد اصلا حتى
يتصور فيه التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان لا في الماضي ولا في الحال ولا في المستقبل وكل
ما يتحقق فقد حكم هنالك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا وهنا بعينها
وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ونحوها اذا لم يوجد
في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عنده ليس موجودا في حد نفسه وان
لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال ومسوطا ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه
نعم صح ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه لم

يوجد

قوله م

في مكان لم يكن موجودا اصلا قلت هذا اعتذار عنه لفظا اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان
ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل وقد عرفت انه لا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم ولذا اذا انحصر الاعم في عدة امور وكل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها الى شيء من
تلك الامور لم يوجد اللازم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص بالضرورة
والامام الرازي بجودة ذهنه جواب ابن سينا ينقضه اى بنقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان
بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحاضر و
المستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن
الحركة موجودة ولا شك ايضا ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة
من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون
الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فما هو جوابكم فهو جوابنا والجواب عن هذا النقض
ان الحركة كما ياتي تطلق بالاشتراك على معنيين الاول بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا
والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد ذلك الامر المتصل الممتد
من المبدا الى المنتهى بتمامه واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا تتصور له وجود
في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه والثاني بمعنى
الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون الجسم بها متوسطا بين المبدا والمنتهى
ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست
منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة في المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار
نسبتها الى الحدود المسافة يفعل في الخيال الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى
الاول اذ لا وجود لها في الاعيان لا في زمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على
المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم
ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة فيها لامتداد الحركة ولا يمكن ان يجعل اصل الدليل مثل
ذلك الجواب في الزمان اذ لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان الزمان في الظرفان
لا يوجد الآن ضرورة فلو كان الزمان امرا مستمرا الوجود لكون الا فيكون الا مستقبلا واحدا وهو باطل بديهة
وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم
وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فذلك كما ان الحركة بمعنى التوسط
يفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذي هو مطابق لها امر غير منقسم يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا
هو مقدار الحركة بالوجه فان هذا الذي اثبتناه الوجود في الخارج هو الذي يسمى الآن السيال العقد محقق

من الزمان هـ

الحركة هـ

من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان فى ان الموجود منهما اولا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة فى الانقسام ان يجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة
الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة فى الحركة المتحققة بحسب الزمان الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فى الان
يلزم ان يوجد زمان الطرفان فى الان ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة فى اول المسافة مع الحركة فى آخرها
ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء الماضى والمستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الان
الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود
المشتركة بين اجزاء الكم المتصل [illegible] ان الزمان الماضى خارج او المستقبل [illegible] وكما انه
لا يمكن ان يفرض خط [illegible] بحيث لا ينطبق احدهما على الآخر كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان
آنان متلاقيان [illegible] فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى [illegible] الوجه
الثانى ما ذكره الحكماء على وجود الزمان من حيث انا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة على مقدار من
السرعة وفرضنا حركة اخرى مثلها فى السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة
المعينة معا فبين ابتداء الحركة السريعة الاول وانتهائها امكان اى امر ممتد يسع تلك المسافة المعينة
المخصوصة بتلك الحركة المعينة [illegible] وتلك السرعة قطع المسافة بقدر تلك
المسافة [illegible] وان ابتدأت
احداهما قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة فى
الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة فى الانقطاع على التقدير الثانى مسافة اقل من مسافة صاحبتها
فبين ابتداء الحركة المتأخرة فى الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا
الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين الحركة المتقدمة فى الانقطاع وبين
انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول
بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا فى السرعة والبطء واتفقتا فى الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة
مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطء معين
ويسع قطع اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة التى تسع قطع تلك المسافات امكانات لها امتدادات
تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان الآخر كما تبين [illegible] قابلا للزيادة والنقصان والتجزية
فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة [illegible] هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة
[illegible] متفاوتة بالزيادة والنقصان [illegible] التفاوت بالمسافة [illegible] التفاوت
مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطئ مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد قطعا مع
تساويهما فى المسافة وهذا اعنى تساوى المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا فى الصور المفروضة

المتقدمة فى الكتاب اولا وانتفائه اى انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما فى السريعة
والبطيئة المفروضتين اخيرا وليس ذلك التفاوت اضافة الى السرعة والبطء والاتحاد اى اتحاد ذلك
الامر الممتد الذى يقع به التفاوت مع الاختلاف فى السرعة والبطء كما فى هذه الصورة المذكورة
اخيرا فى السريعة والبطيئة المفروضتين اخيرا او اختلافه اى اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد فى السرعة
والبطء كما فى الحركتين اللتين فرضنا متساويتين فى السرعة ومختلفتين فى الابتداء والانقطاع [illegible] الحركة
شئ يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان [illegible] لذاته هو الكم لما مر من ان
قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بها بتبعيته [illegible] فى بيان حقيقته
انه كم متصل [illegible] الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى
آخرها [illegible] الوهم والضرورة [illegible] وجود ما
فى الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق [illegible] الامكانات التى هى [illegible] الوهمية [illegible]
[illegible] الموجود بالوهم [illegible] الامكانات القابلة للزيادة والنقصان [illegible] الاعدام
الصرفة فان ما بين الطوفان [illegible] اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة نبينا عليهما السلام ولا شك ان ما
[illegible] الامور [illegible] لا يكون موجودا [illegible] الحركة بمعنى القطع [illegible] الزمان الذى هو
[illegible] لا وجود له [illegible] فى الخيال [illegible] او معدوم بالضرورة
[illegible] موجود [illegible] فى الخارج [illegible] الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده
فى الخارج [illegible] الامتداد العقلى
كذلك [illegible] فى الخارج [illegible] الامتداد
[illegible] الامتداد [illegible] الوجود
[illegible] الموجودون فبهذا
الاعتبار [illegible] الامام الرازى
على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجوده [illegible]
الزمانية التى [illegible] اثبات الزمان [illegible]
[illegible] اثبات الزمان [illegible]
[illegible] ان الزمان قابل للزيادة والنقصان [illegible]
بان [illegible] الزيادة والنقصان [illegible]
[illegible] الاوقات
[illegible] بان الزمان [illegible] الوجود والعلم به حاصل فان الام

كلهم تقدروها بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المحصور اعني كونه كما ومقدارا
للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان كمعنا في معرفة الحركة وسرعتها والبطو فلما دور واجاب عن الثالث
بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى اخرها
اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم
يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه لم يتم منه النوع في اصول كثيرة من قواعدهم
فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب يتقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد
الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان حاصلا مع عدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر
من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم
امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب او لا اضافة اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع
اي مع الابن كما صورنا فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع
معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اي مع ما هو متصف بالقبلية المتقدم لا يكون في حكم الحال متصفا
بالمعية فلا يجامع القبل البعد كما تجامعهما جوهر الاب فكذلك القبلية امر زائد على ذاته ولا هو باعتبار
عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يتقدم مع العدم
اللاحق بالابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر
عنه ولا يجامعها القبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه
قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم
ولا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم مثل ما ذكر فقد تعبر
عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن
كالعدم بعد اي بعد وجوده ليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شئ منهما نفس
العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن
وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان
فيستدعيان محلا وقد يتبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع
انفكاكهما عنهما وهو ظاهر فلا بد من امر ينصف بهما لذاته وقد عرفت لك ما يلحظ الوجه الثاني وتقريره
ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته كما قد عرفت ما قال له في الحوادث متقدم ومتأخر كالاب والابن
وهو شئ لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا لانا متضيق اي ان الشئ يستحيل انفكاكه عنه
واما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا
وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لم يمتنع ان يوجد بعد ذكر اي قبل الابن

ولا يوجد بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر
لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او يوجد معه فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر
الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه
في زمان متأخر ولو لا ملاحظة ذلك اي لو لم تلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات
للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هو هما بلا اعتبار امر اخر
معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان
او لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء لذاته قبل جزء اخر منه لذاته وبعد جزء اعني ان الجزء
الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب
عن الوجه الثاني ان هذا الذي ذكرتموه من القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم
الحادث متقدم على وجوده وكذا العدم الذي ذكرتموه في الاب والابن فيكون التقدم عارضا
للعدم وصوله وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما
اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا
كما ادعيتموه وفيه اي في الزمان باعتبار بعض حقيقته مذاهب خمسة الاول قال بعض قدماء الفلاسفة
انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا
بالذات لنا مطلقا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع
فيها البعد القبل وهذا المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان
يجامع فيها القبل البعد فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف
وايضا يلزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا ولما ثبت ان
الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر مجرد ثم هذا الجوهر من حيث انه غير المادة من غير المتغيرات
ان حصلت الحركة فيه وجدت لاجزائها نسبة اليه تسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه
اي جواب دليل هذا المذهب بوجوه الاول ان هذا الذي يستدل به ينفي امتناع الزمان
وعدم قابليته للعدم عليه بوجوده ولا شئ عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال
لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم
اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا لو عني بعدم عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد
عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده
والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان
العدم المطلق لا فرد له هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه

المقصد الثامن

وبهذا التوجيه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب
عن دليل الاول هو النقض بانه لو صح قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل
وكل ما هذا شأنه فهو بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما
قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم
عدمه على وجوده كذلك اي كون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء
الزمان وفيه نظر لما تقرر من ان التقدم بين اجزاء الزمان تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم
والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان المتقدم والمتأخر فيما بينهما شيئان هما ذواتهما بخلاف عدم
الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان يعرض له التقدم والتأخر
بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد
عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واما اذا كان احدهما زمانا والاخر ليس
بزمان احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول وما نحن فيه من هذا القبيل الوجه الثالث
من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان
لو كان العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر مم عندكم فانه اي التأخر
موجود على رأيكم وكذلك اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت
له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان
اللهم الا بحسب الذهن الذي لا يطابق الواقع فلا يعتد به اصلا ولقائل ان يقول العدم معروض للتقدم
بحسب نفس الامر لم تم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في ماهية الزمان انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان
محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان
الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتكرر الوسط ايضا ثالثها انه حركة الفلك
الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو ايضا بهذا الاستدلال من جنس ما قبله
فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني ولا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة والبطوء
حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما نسب اليه ارسطو من انه مقدار
حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان
فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء
التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الانات المتتالية التي

تتالى

هي وحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة تنقسم اجزاؤها على حدود مشتركة وليس
مقدارا لما تجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا
والا لكان الحوادث المتعاقبة تجتمع معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحول الذي المقصود وجوده
متحركا بدوام الزمان ودوام الحركة فيمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها
والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبتت به المذهب الاول
بعينه فيكون مقدارا لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد
فلا تكون دائمة ذهابا المستقيمة على تقدير عدم تناهيها غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متضادتين
في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا تكون ايضا استمرار المستقيمة وجواز انعطاف المتحول
من جهة الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان
كل الحركات المختلفة بالسرعة والبطوء فيقال سير الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين
وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقدارها اقل زمانا ولان
قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة ومع امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار
يقدر بالاصغر ولا عكس فيقال هذا الذرع كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اذرعا وهذا الذراع
كذا اصبعا فان الاصغر يقدر الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يقدر
الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا
وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو الحظ الاعراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة
الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك
في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به
على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون
مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي يستدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل
الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان تكون الحركة المستقيمة مستمرة
بلا انقطاع على تقدير الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارا لها وما يتمسك به في اثبات السكون
بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اي للزمان محلا اما موجودا او عرضيا الاولى ان
يترك هذا الترديد ويقال لوجوده عرضية فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده مع
عرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت
عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى

عليك ان منع الوجوب مقدم بالطبع على ما ذكره المانع المذكور ثم انه شرع في المعارضة وابطاله اي يبطل
كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وعمان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار
الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للموجود المطلق اي لوجب ان يكون لكل موجود حتى للواجب
تبارك وتعالى والتالي باطل اما الملازمة فلانا نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن
ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم بانها بالضرورة ان الله تعالى موجود
الآن مع الحوادث وكان موجودا ايضا فيما مضى وسيوجد اي ستبقى موجودا ابدا فيما يستقبل
ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الاخر ايضا وهو بط فوجب الاعتراف بها واذا كانت
القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى كعروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا
في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا
لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اي الزمان امر غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون
مقدارا له اي للقار فلا ينطبق على غير القار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها كما انها
على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات
قلنا ما ذكرتموه تقعقع اي في الاصل حكاية صوت السلاح ونحوه وما ذكرناه ها هنا طائل وفائدة اي معنى
عبارات هائلة ليس لها معنى ينفع بما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان جزاء وقد يتوجه
ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر
لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان ينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون
جزؤها المتقدم مطابقا لجزء الزمان المتقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لجزئه المتأخر ومثل هذا الموجود يسمى
متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية الحادثة انما تحدث
في ان هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا
ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها
عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها امكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى
متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير
فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الاخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان
الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر
عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا توصل بها الى دفع ما ذهب اليه ابو البركات
من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يتغير

عموله

حصوله في الزمان ويكون باقيا ابدا ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار
الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون في الوسط اعني بين المبدا والمنتهى وهو
اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدا الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا
مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتد من المبدا الى المنتهى ولا
وجود لها في الخارج اصلا بل بالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان
في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا لموجود في الخارج فما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق
بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة
وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين
المتجددات بحسب ما هو متصور
ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب
الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم
اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها
الذي يسال عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف
الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو عنده معلوم فيقول العرب للتمثيل
قبل ان تتزوج ام الكتاب ويقول اخرة بعث فلان عندي قدر ما يقرأ الكبة ويقول العجمي
بيضة اذا عدوت ثلثمائة ويعبر ثم برست اذ لعدوت ستين فان اول ما يتعلمه
الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد فلان بقدر ما ينضج مرجل اي قدر من نحاس
لها وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد انه ان
جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو
مذهبهم واذا كان ذلك المتجدد نفسه وقتا فاذا ابتدى من امور احد بعينه وجب
ان يكون من البقاء ومبدا الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة
عن الاقتران والمعية فلا شك ان الكل مقترن انما تقترنان في شيء الا ان الكل مختلفين في امرها
مكانا وذلك الشيء فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل
يمكن ان يدل عليه غيرهما من الامور الواقعة فليست المعية نفس ما وقع فيه الحوادث
بل هي عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذا القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على مثل
اصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت
عليهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت وارده

المقصد الثامن في المكان

عقيب الزمان لما مناسبة اياه في تعلقها بالحركة وكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض
الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه يشار اليه اشارة
حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاصلا
ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه متوزع الى نصف وثلث فانا مكان النصف نصف
مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت في زيادة ونقصان
فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض
فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل الامور
بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهي وجوه اربعة يستدل بها على وجود
المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه يشار اليه
ولم يقل لانه يشار اليه فيصح بل كان قريب ويشكل عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد
المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية
اذ لكل مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي فذلك الجسم الذي هو متمكن
فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان وهو ايضا قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله
اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان والمكان فساده
ظ واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن
في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا
فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك
بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح مختصا باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان
بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث مماس للجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل
وعدم تناهي الاجسام وهو سفسطة فيما يوجد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا
معقولا مجردا فلا اشارة الية اي الى المكان لان الجوهر المعقول لا يقبل الاشارة
وانه بط ضرورة لان المكان مما يشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه
اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه وهو يستحيل
مطابقة الجوهر المعقول للجسم وانما بطل بطلان الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات
العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم
من الشبهة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وانه سفسطة ظاهرة
ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل

بالضرورة

القادحة هم

فيه

فيه تعيينا كما في النقوض الاجمالية ويستعمل في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في
حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه فنقول وجه فساده كان تقال مثلا نختار انه عرض
حال في جسم آخر مماس له باطرافه دون المداخلة وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز
انتهائها الى جسم لا مكان له اذ لا دليل على انه لكل جسم مكان كما سياتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس
جزء منه والا انتقل المكان بانتقاله بالضرورة امتنع انتقال الكل الذي هو المتمكن عن جزء
الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان ايضا حالا في المتمكن والا انتقل
بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال به بعض قدماء الحكماء انه اي المكان
هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله
هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصور
الجسمية فيكون القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت
بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزء المتمكن وبانتقاله
وعرفت انه اي الشأن لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل
كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب
عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى
افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة
بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء
الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن يشك في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية
لان المكان هو المحدد الحاصر المتورد للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشيء محددة وحاوية له بالذات ومتورة اياه وهو ايضا الاول لانه استدلال بالشكل
الثاني من موجبتين الا ان يراد عليه المحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فيصح لان الاستدلال
ح يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم
الممنوع غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطل اي هذا الحكم الذي يبان ان الذاتين المتباينين قد
يشتركان في لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الآخر فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى
ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان
هو الفضاء والبعد المجرد فسماه تارة بالهيولى كما سبق من المناسبة والتوهم بالصورة لان الجواهر
الجسمانية مالية لم ينفذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام
فهذان القولان ان حملا على هذا التقدير رجعا الى ما سياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما

الذي ذكرتم

فيه

لان هم

حادث هم

الاخرى هم

لظهور بطلانها واما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره فمنشأ متكلم فيه فقال ثم الجسم منطبق
على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه ما لم ليس ناقصا منه بحيث لا يخرج شيء من مكانه عنه والمكان
محيط به اي هو بجملته في المكان ليس شيء منه خارجا عنه وكذا يغيب الرجلية في جملته كما ذكرناه
وقد عرفت انه يجوز اعالة عنه ولا منقوص وكذا المذكور في حال الجسم ومكانه بين بالقياس
الى صاحبه الا بالملاقاة سيماها بتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن
انفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه
المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه
على ذلك البعد في اعماقه واقطاره وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان
هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوي
لا ثالث لها فاذا بطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة
احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بالامر بعد علمه ان حال ما كان الجسم بكليته في مكانه
ما لم يجز ان يكون امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا ان يكون امرا منقسما في جهة كم اجل فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم
بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا حاويا لا متناهيا
اجزاء وما في حكمه والاول ان يكون حالا في المتمكن لا مر بل مباينا بجوهره ويجب ان يكون مماسا للسطح
الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن حاويا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا
للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو
المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا والاول ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة هذا ما عليه اهل العلم
والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض
مكانا للحيوان دون الهواء المحيط حتى لو وضعت الارزة على راس قبة بعد ما لم يجعلوا
مكانها الا الفوقية التي تلتها الا احتمال الاول اي المكان السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا
والفارابي واتباعهما والثاني وان لم يكن المكان السطح فكان هو البعد المجرد لما انفا
من انه لا يخرج عنهما وانه اي كونه بعدا مجردا اما البعد المفروض فظاهر من انه موهوم

بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان البعد اما ان يقبل
لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة
الاينية من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الا الانتقال من مكان الى آخر فله اي لذلك البعد
الذي هو المكان مكان لانه بعد ايضا وينتقل الكلام الى ذلك فيقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث
وهكذا فتكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون
محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد
منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا ترى انه اذا خرج كل واحد من مكانه فقد خرج
الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنها
لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل
الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه
حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم
وهو عدم قبول البعد الحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا
حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان ينعدم البعدان معا
حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدامه لا يكون حاصلا في مكان معدوم او
بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا فنفذ حال احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان
متساويان والثاني باطل بالضرورة لان كل بعدين متساويين بالماهية البرهانية احدهما وتداخل المقادير
من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد
في نفس الامر او للاتحاد في الوضع وحصول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران
متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان ينطبق قطرا على مقدار خردلة
خردلة ثم يتداخل كلها في واحد منها وهو باطل بالبداهة وايضا فانه اي امتناع التداخل
حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله
على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في امتناع الآخر وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل
البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد ضعف هذا الحكم بعض الشيوخ ايضا وعلى هذا
يكون قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة ثم لان
امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات لانه يجب ان يكون كل من المتحيز
بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا امتداد لها
في ذاتها فلا يكون مقتضيا للتحيز دون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل

فيشغل مكانا كما انه سكان فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورة الجسمية في الحالين فثبت
الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للجزء وعدم انفكاكها عن الصور والاعراض سوى الابعاد
للجزء فليس المسبق للجزء وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع
تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وانتفائه اي تجويز التداخل بين الابعاد برفع
الامان عن الوحدة الشخصية وتقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون
هذا الذراع المعين المتحيز ذراعين بل … عالمين ونجوز على تقديره ايضا كون بحر واحد من
الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن اجلى البديهيات واقبح السفسطة
وانتفائه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين مثلان
قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان
البعد الذي هو المكان لا تقبل الحركة لا بنفسه قوله فلا تقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا
هذا اللازم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي هو المكان اعني المكان
قائم بنفسه غير حال في المادة فهما اما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احدهما الحركة
عدم قبول الاخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة واما ما قال في ابطال كون المكان بعدا
قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا
لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء
فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله
فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا
اليه لذاته ومقتضيا القيام به واذا تقرر ذلك لا يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان
مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد ما قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة
عنه وقوله يبادر … للمبدا الذي هو قوله وما قال يعني ان ح الاستدلال على ابطال كون
المكان بعدا مجردا موجودا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت
انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير وجود بعد الجسم في
البعد الذي هو المكان بل نقول بعد في الجسم يلازمه حال في مادته وبعد المكان قائم بنفسه وليس وهو هو
حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الاخر وتداخلا
وامتناع ذلك النفوذ والتداخل بين البعد المادي والمجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة لمخالفة اي امتناع ح
… كما عرفت من ان الاشراقي لا زعمها الجوهر المفارقة وامتناعها وان اشتركا في البعد ح
كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه

من

من حال بين البعدين المتداخلين فعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع
الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال
في المادة والتداخل في الابعاد المادية ممتنع وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا
علم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا اذ انه
حتى يتصف انواعه بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين
مختلفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة
على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان مبنية على تماثل البعدين المادي والمجرد
ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام
الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما حققته الاول المكان
قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا محيطا بالهواء محيط به او اكثر من سطح
واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض
التي تحته وسطح الهواء فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطح كلها كالسمك في الماء
الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد
متحركا بتبعية حركة الماء ولما كان حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات سلم لا يلزم ان يكون
للمكان مكان اذ قد تحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح
الارض ان كان … وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وسوط الثالث من
تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير
والريح تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك اي الهواء آه
المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد قال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتام
من خلفه ولا يلزم الخلاء عند اصحاب السطح فليلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل
بكرة ماسة لمحدبها مقعر كرة اخرى ولمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون
مثالا للكل رابعتها من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد
موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانا
شاهده بين الماء مثلا انما يحصل فيما بين اطراف الاناء فمن انتفاء الاتوبي ان الناس
كلهم حاكمون بذلك ولا احتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمنعونه وهو
موجود … انه تقدر ان تقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ومتفاوت

اي من انتهاء (?) يلتئما بوجود المكان مطلقا ح

اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور كذا انه اي البعد الذي هو المكان ح

احتراز عما نسب اليه من ان المكان هو الهيولى او الصورة ح

بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة والاثنين في
العدم لا يتقدر ولا يتفاوت لا يقال ذكر التقدر والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع
شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويعدد كل واحد من
الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا
نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذكر الفرض وكذا الحال في قوله
المقدر واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه لا مخرج
عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول كل جسم مكانا بالضرورة فلو كان
المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم اخر لان الاجسام متحددة وابدا ما كان فوراء
كل جسم جسم اخر فلزم عدم تناهي الاجسام وهو باطل لا يقال لا نم لزوم لا تناهي الاجسام
بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام ليس له مكان
بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار
اليه فله مكان ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان
فكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان
فكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد لجميع الاجسام كلها دون السطح
لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام
في مكان والتالي بقسميه باطل بالضرورة كما ذكرناه وبالاتفاق ايضا الثاني انهم لما اثبتوا الحيز الطبيعي
للاجسام قالوا انا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز معين فاعترفوا بان كل
جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم
نسوا او تذكروا انكروه حين الزموا بانه فانهم يقولون بان المحدد لا مكان له فتناقضوا لانفسهم
فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل
المكان انما تعرض للمجموع من حيث هو مجموع واما بعض اجزائه فلا يجب ان يجب ما يعرض لها
مجموعها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تستبدل المكان وانها منتقلة من مكان الى
اخر واذا كان جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان
اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر
الكواكب والمكانية التي ذكرت من غير نقلة اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة
تبطله لانا نرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر
مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان مستبدلا بسبب حركته الوضعية

مكانا

مكانا اما لو كان المحدد في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون
السطح هذا وقد مر ان الحيز عندهم ما به تمتاز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من
المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس
في مكان والاجود في ان يكون الحالة التي يتميز في الاشارة الحسية عن غيره بطبيعته وان لم يكن شيء
من اوضاعه عرضية بالقياس الى ماتحته امرا طبيعيا وانما لم ان يحفظوا قولهم كل جسم فهو متميز بالاجسام
التي لها مكان فخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة
المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة
فنقول ان كانت تلك الاجزاء موهومة فلا يعرض لها حركة خارجية وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك المركوزة في ثخنها فالمعلوم من حالها بالضرورة
تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الماسة بها لحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها
من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان
المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن والمتحرك
حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان اما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اذا
الريح ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة
الاينية الا استبدال المكان بمكان اخر ولا شك انه اي الطير في تلك الحالة مستبدل
للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان
الحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير
مستبدل للسطح الذي هو حيزه من حركته وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في
صندوق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان هو
السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانهما غير تام فان الحركة
الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة
سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة اولم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا يتغير
النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون
متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في الحجر وفيما نقل في الصندوق
فيكون متحركا مع عدم تبدل السطوح عليها واجيب عن هذا الجواب بان تغير
النسبة الى الامور الثابتة معللا بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات
واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فهو متقدم لعدمهما اي يكون علتهم التغير وهو

وهو تبادل النسبة معللا بعدم الحركة ووجود السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة
وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لان حقيقتها اي التغير معلل بالحركة لا انه
حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة
وقد يقال بان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجدي كم ابطاله الا اذا
ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم هي الحالة
حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة
فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة
بل هي التي تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اي من لوازم الحالة
التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف
وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان
ناشيا من التحلي منهما كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح
الغالبة لم يكن هناك حركة واما النقض فلا يجري في هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو
الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان
مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ لا يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه
الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة في حال القمر تبدل
اوضاعه بالنسبة الى المتحرك فلك حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية بانتقاله من مكان الى
مكان لغوا الوجه الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان
مساويا للمتمكن واللازم باطل لان منطبق على المكان ما يجب ان يكونا متساويين
بيانه اي بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا مدورا كان مكانه
مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشر اذرع وعرضها كذلك
اي عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان الذي كان له
في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن
على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كان الماسحة واحدة وايضا الزق المملو
المملوء ماء اذا هبت منه هبة كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما
كان مماسا له كذلك قبل الهب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح
الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب بعض الماء فقد
انتقص قريبا من الاستدارة وايضا الجسم اذا اخذنا فيه حفرة عميقة فقد

حد م

ليس م

المكن م

اسفل

فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من
المذكور من قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا
واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلث واعلم ان الموجود
في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الجسم اذا حفرنا الخ فقد جعل هذا وجها رابعا من
الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما
قررناه وحاصله هو هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر الساكن في الهواء فملأه الهواء لم يتبدل وان السطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي بطل وكذا يبرهن ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه فقد صرح ابن سينا
في اثبات الجهة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه مقصدا
بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان يطبق مركزه
على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما نفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح
هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان
ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر اعني
مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما نفرض هذا الخفيف
متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان
المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حالة حركتي الثقيل والخفيف وايضا
فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا الا بان
يكون لكل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون جزء من المتمكن ايضا في جزء
من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه
مكانا اصلا وايضا فيكون الجسم في مكانه بسطحه لا بجملته فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه
دون جملته والقرينة فان معنى كونه فيه انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر فمعنى كونه
بجملته في مكانه انتهاؤه في داخل المكان لا ان كل جزء من جملته ملاق لجزء من مكانه واما الحق في كون المكان
هو البعد الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء آخر فيه كان بين اطرافه
بعد موجود قطعا لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه والاشياء من العدم كذلك فكذا يكون الآن البعد موجودا
بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء فيما بين الاطراف لا يرفع ذلك
البعد عن البين بل يلحق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه لم ينم

الرابع م

وحينئذ وجوه دالة على بطلان كون المكان هو السطح اربعة بعضها من ارسطو وبعضها على ... وبعضها على بطلان كون المكان هو البعد ... ابطال كونه سطحا من غير ... [illegible] ... هو البعد ولهذا غير العبارة الى قوله وما يذكر الخ

[illegible]

كلام

من الاثار م

ثم فرضنا وجود البعد الان المفروض الذي هو الخلاء لا عدم لنا واللازم محال جاز ان يكون
محالا وايضا فالسطح المقعر والمحدب نسبتهما الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس
بمقعره لكل واحد من المحيط والمحاط مماس لكل سطحه بتمامه فلو كان الحيز المقعر مكانا لا يكون الجسم
المتوسط لكان المحاط المحدب مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اي
للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيط والاخر محدب محاط والتسمية لا كلام فيها اي القول
يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الاخر وانما الكلام
في المعنى وانه لا فرق بين سطح المحيط والمحاط في المعنى المكاني فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط
لكان الاخر ايضا كذلك فقد قال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط واستقل به بحيث لم يخرج عنه شيء
منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف تستويا
على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء و[illegible] ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء والقائلون
بان المكان هو السطح واما القائلون بالبعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور
يعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم
شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن
الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء
بمعنى البعد المفروض لما مر من التقرير فاذا ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل
للتقدير بالتنصيف ونحوه متصف بالتفاوت منتسبا الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان
كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راي
القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل به وبين الخلاف في الخلاء داخل العالم بناء
على كونه مقدرا قطعا وان تقديره مستلزم وجوده في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم
فمتفق عليه اذ لا تقدير هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية
بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من تلقاء نفسه ولا عبرة بتقديره
الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا او لا خلاء ايضا وعند المتكلمين بعد موهوم
كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل
وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء او الاملس الذي لا يعدم اتصال الاجزاء او ذهاب
الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤها المفروضة

متساوية

متساوية في الوضع متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وهي
المسام او غير نافذة وتسمى الزوايا فاذا فرضنا صفحة متساوية الوضع اجزاؤها فان كانت ملساء
فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء التي في الحشو وهو باطل فان صفحة
الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين
منفذين نقطة [illegible] متصل [illegible] لما في حدوده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء
متفرقة منفصلة في الحشو وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فيبعض منها
اجزاء اوفى فان استقامت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فيبعض فيها
اجزاء اخرى فاما ان تنتهي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني
باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين علمنا بالضرورة
ان السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام
فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل
على الزوايا فلا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية
وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل
منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول
بسطح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يمكن التماس الا للاجزاء لا تتجزى يعني اذا انطبقت
صفحة ملساء على مثلها وجب ان تتماسا بتمامهما اذ لو تماس شيء منقسم في جهتين من احداهما بطرفه
من الاخرى والا لم يمكن التماس الحاصل بينهما الا للاجزاء لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي
بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض
الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احداهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع
اجزائها معا اذ لو ارتفع بعض اجزائها دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا
فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك
احدهما عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول
نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فالجزء
من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين
كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو ممتنع عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها
عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا وقوعه ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة
انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او غيره

انما ينتقل اليه من الاطراف وقربها لاجزاء بالتدافع ويميل بالاخرة الى الوسط فضلا كونه على الاطراف
يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الرابع مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني
وكيف ما هو حق نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بحسب صح
بل قد يخلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وانما يجوز عنده ان يكون السطح اجزاء
لا يتجزى عنها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك
بين شيء منفتح هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا يتجزى متفاصلة على مثلها فاذا
ارتفع واحد منها عن مطبقه اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان
المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذكر التكلف في اثبات الخلو للمتكلمين فانهم
معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا بعد ان يجوز الارتفاع دفعة
اي في آن والحكيم منعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان
يكون على مسافة منقسمة يقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل يقع بكونه صح
زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يتوقف عنده ففي
زمان ارتفاعها يسيل الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا ارتفعنا الصفحة
حصل اللاماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية صح الالزام لانا نقول اللاماسة
مماسة وان كانت كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن آنية صح
بعد الحركة وابتداء الحركة هو حين اللاماسة آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاماسة الا في آن آخر
ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم والالزم تتالي الآنات وهو باطل
الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام
لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا لان كانت تلك الحركة تطلب مكانا
بعد بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر
والفرض انه اي ذلك المكان الاخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام
وهو اي ذلك الجسم الاخر ينتقل من مكانه الى آخر اذ لا يجتمع جسمان في مكان ولا ينتقل الجسم
الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم
تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر
عن مكانه اليه اي الى المكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور
لان كل واحد من الانتقالين اليه مشروط بالاخر وموقوف عليه بل اي الجسم الاخر او
ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كالكلام في الاول

البق

البق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني
اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور
كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها
وهذا الوجه ايضا كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير
كون العالم مملوا فقد يعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته
الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأه فلا يلزم الخلاء مكانه م
ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف
والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه مقدار الزائد مقداره م
من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقداره ما قدامه من الاجسام
فيخلي له مكانا من غير ان ينفصل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان
ونبالغ الى غاية ينطبق ما خلفه او قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة و
ضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر
وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينفعل للدفع لضعف
الدافع فهذا الدفع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان
وكذا ما خلف هذا المتحرك في الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب
ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم
اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها
فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة
كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان بكثرة
الخلاء فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته وقلته صح
صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المتنازع فيه قلنا لم لا يجوز ما ذكرتم بل هما لان الهيولى
او قابل للمقادير الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة
والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد
ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية
لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الاخر اليه كلاهما
معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون الحلقة صح
كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه

وعلى تقدير التسليم لا يفيد وجود الخلاء بل تداخل جسم غريب بين اجزاء الجسم منه

فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة فيكون ما ثم لحركتي الاجسام والجانب
فان المتقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملازمة بالتوقف امتناع الانفكاك
فقد تعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فنحو ان يكون من
اشتغال الجسم عن مكانه واشتغال الآخر اليه متوقفا على الآخر اي يمتنع الانفكاك عنه وان اراد
بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم معناه ههنا اي منعنا ان التوقف بهذا
المعنى ثابت بين الاشتغالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط
كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو لم لامتنع حركة السمكة في الماء اذ
لا نعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع الى المواضع الخالية ولو لا الخلاء هناك فاذا تحرك
سمكة في الجرم لم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم
وتضامها بحركة واحدة وهو ... واذا لا يجوز عندنا ان يخلق الفاعل المختار سيلان الماء الى
الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت
المكان الخالي ... هو ما هو مذهبهم يحتاج الى ابطال البعد المجرد احتج
الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة
الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية في زمان
لان كل حركة انما هي على مسافة تنقسم وقطع نصفها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في ان بل
في زمان ولتكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مثل الاولى في
القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء اي ملاء غليظ القوام كالماء فتكون هذه
الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي
بطؤ الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ولنفرض حركة
ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء رقيق
كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة
الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق
اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر
وهو اي المعاوق القوام يعني قوام الجسم الملاصق للمسافة الذي يخرقه المتحرك
فان كان المعاوق عشرا من معاوق كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول
كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل ... الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبت
هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة فيه لاحتياج

المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء
حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطؤ والا لاختلف الزمان ... لان البديهة
تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة
معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي
ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه كان
المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين لتفاوت المعاوقين
انما يتم لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها مقتضية له لان
الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع
النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه
ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق ... لا تتم تلك المقدمة
التي بني عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل
كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذي يقتضيه ماهية الحركة من الزمان
هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب
تفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف
ولا يتخلف ففي المثال المفروض هو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة
لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون
المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت
المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرها وهو عشر تسع ساعات
اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى
ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون الحركة في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المناقضين من استدل بان الحركة
لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن
وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من
الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له
اي لذلك الزمان نصف فنفرض تلك الحركة نصف مفروض وقوعها اي في ذلك النصف كان الحركة
الواقعة في النصف اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في
المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا ما

كلي م
الموجود م
منقسمة م
عشرا ايضا من زمان المعاوق م
لما م
قطع م
تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت م
بحسب تفاوت م
وهو خواجه نصير الدين م
لا تقتضي

من الزمان بل الزمان كله بازاء العائق بتفاوته وتم الخلف وبهذا الجواب الذي هو حاصل ما ذكره
ايضا حل الطوسي انما يتم لو تبين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه مقتضيه
ماهية الحركة بحسب نفس الامر وان كان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يجوز ان يتوهم وقوع
الحركة في ذلك الجزء واما بحسب الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي مقتضيه الحركة قد لا يقبل
القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المفروضة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول
الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة
انقسامها لا ينقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم
الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة
وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان الحركة
مقتضى الحركات اذا اخذت على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء
تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه مسافة فيظهر
من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة
للزمان المسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل يقتضي
مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء
الحركة لذاتها زمانا يستلزم ابرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع
الحركة في نصف زمان الابرع مع اتحاد المسافة وان لم يكن الجزء كان هو اولى في الحقيقة
وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس
اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه باطل لما يستلزمه وجود
ابرع الحركات لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان
من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي
ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة وهو الجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان
لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بحسب
المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء العائق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور
المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء العائق على حسب تفاوته وما يكون بازاء
تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي
تلك الامور في الحركات المفروضة فما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت
ما كان بازاء العائق فقط فلا يلزم محذور كما تحققه وقد أجيب عن الوجه

الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام يكون نسبته معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض
او لا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا
يمكن ما هو ارق منه ولا يكون حينئذ ما يتأتى فيه تلك النسبة وبان العائق قد يكون من
الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة
بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء ان الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما
او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح اذ اجزاء البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون
بالمادة فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه بحيز من غير مرجح وان كان
متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لحيز اخر وهو ايضا ترجيح بلا مرجح اذ ليس لذلك الحيز نوع اختصاص له
بالجزء الاخر ترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه
مالى للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان لجميع اجزاء العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز
دون اخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في جميع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه
بل الكلام في جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية
قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلائم الاجسام
وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك
وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لان البعد
المفروض والموجود لا يصح ان يكون مكانا واذا كان العالم ماليا للاحياز كلها فلا خلاء
بهذا المعنى لانه ملاء العالم للاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مساويا
لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يملأه وقد
استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا موجودا كما سلف لانه ان لا
يمكن جسم في حيز ولا تحرك عنه اليه لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد
مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة
الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لما رجع الحركة
لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة قسرية استفادها من القاسر فتلك
القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى الفوق وهي اعني تلك القوة لا تعدم بذاتها
بل بمصادمات الملاء الذي فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء
وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على صحته انما يتم لو كان بين

السماء والارض كله خلا اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينتفي
وجوه الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب
ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلا كثير وفي نسخة المتن وفيما
بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان مصادم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء
الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة بها على رامهم والماء عندنا فكلاهما الكل مستند الى
الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى الزراقات
جمع زراقة ومن الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية آبدزد فانه
اذا امتلئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل
وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا
لانه لو خرج مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم
خلا لان بقدر ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا
كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء في جانب آخر الثانية الزراقات
جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا ويجوّف تجويفا جيدا ويجعل
شطرها الآخر غليظا ويجوّف واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويف
الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث لم يخرج
الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق
خروجا بقوة وقطع ساقه ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء يستقل اليه
بقدره اي لكان يستقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج
عنها وهو باطل بشهادة الحس واذا اوصل الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء
الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانه شاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء
الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان الهواء لكن بقدر ما يمص
من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخرج من المحجمة ما يليه من
اللحم قسرا اي استتباعا قسريا بضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام
فاذا القينا المحجمة على الكوز بحيث لا يكون منها منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا لم يرتفع الكوز
اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت
المحجمة على السندان ومصصناها لا يبقى معه متقدم ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه
يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا

وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء ح

ايضاحه

غمس اسطرمبا في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول
دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع
الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص يتبعه سطح الماء ضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا
وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون الانبوبة
في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها
وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا
الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج
واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى الداخل ولو لا انها
مملوءة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم تنكسر بالادخال
الى الخارج ولو لا انها تستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ما لم تنكسر بالاخراج الى الداخل فدل
ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب انا لا نسلم ان هذه اي من العلامات المذكورة
لا تفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير
لامتناع الخلاء لكنه لا نعرفه بخصوصه نعم اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا انها
علامات مفيدة للقطع بالخلاء كما قال المحقق واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما
افادت النفس وافادتها يقينا حدسيا الا انه لا يلزم الخصم الزام هذه الامارات لا تقوم
حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع
على القول بالخلاء الاول من قال منهم من جعل بعدا موجودا اما داخل البعد الموجود عندهم
في مادة الجسم والا اي وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء
كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله خلاء صرفا
لكنه من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان لا يتلاقيان
ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه
عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون ح خلاء بالمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه
مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني
والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس
على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قبل ان ينطبق عليه بعد الجسم فهناك
بعد ان الا ان الاول لا يخلو عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان
هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا

بعض ح

بالالهام

مبين

بالخلاء م

اي خال عن المادة ح

في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك تحتبس الماء في السراقات وتنجذب الى الزراقات كما قد قال
بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله
اعني ان تتفرق اجزاؤه ويداخلها خلاء يقتضي ذلك الجسم خفة داعية له الى الفوق والحق عندنا انه ليس
في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق المرصد الثالث في الكيفيات قدم مباحث
الكيف على سائر المقولات لانها اجلى وجودا من غيرها اذ منها المحسوسات التي هي اجلى الموجودات
الا انه قدم الكم عليها لما ذكرناه من عموم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة
المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء
اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف
رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع
تركيبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم تاما ويكون رسمها الرسمي بالامور الوجودية و
العدمية انما يشترط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف من الاجناس العالية
فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة
فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى اخر المقولات
لانها ليست اجلى من الكم حتى يوخذ في تعريفه بل قولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا
بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن
الوحدة والنقطة المقتضيتين لعدم القسمة هذا على القول بانهما من الاعراض اي على القول بانهما
موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم
دخولهما في العرض كما عرفت الى هذا الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم المتعلق
بالواحد هو بسيط حقيقي والعلم بالمعلوم المنقسم فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن اقتضاؤه ليس
اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية
لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخيرة اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا
ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي عن الاعراض النسبية فانها معقولة
بالقياس الى الغير واما الكيفيات التي تحتاج في انفسها متقيسة الى الغير لما عرفت فليتم ح
من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في توضيح القيد الاخير حرفا ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف
الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة
والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا

لكن ليس تصورها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولا لها كما في النسب بل تصوراتها
موجبة لتصورات متعلقاتها فانا اذا تعقلنا العلم اولا ثم تصورنا متعلقه وكذا الحال في الكيفيات
المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالزوجية والفردية
واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات
اي الكيفيات الاستعدادية ووجه الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم
من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه
اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا المختص هو هذا الذي اختص بالكم اما محسوس بالحواس
الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا اما استعداد نحو الكمال وهذا
الاخير الكيفيات النفسانية قلنا ولم لا يجوز ان الكمال الخارج في القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا
ولا يكون حقيقة استعداد اجاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام
غايته انا لم نجده في الحال هو الاستقراء فليعول عليه اول الامر فالمؤنة التردد الثاني
من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه تشبيه
محسوس كالحرارة فانها تحيل ما يجاورها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو
مثاله بخلاف الثقل فانه فعله في الجسم هو التحريك وليس تشبيها قال الامام الرازي هذا تصريح
من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة ونحن على ان الثقل والخفة منها
اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في سائر المقولات سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع
الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا الكلام مناقضة بين كلاميه والا وان لم يفعل
بالتشبيه فان تعلق بالكم فذلك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي
فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعال
اعني الاستعداد او نفسانيا اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس
قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه لم يكن وينتقض هذا الحكم
الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة في الكيفيات ليس كذلك
اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء
انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز
خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور
في الشفاء

اوكال ح

ثم انه عند شرح معنى الكيفيات المحسوسة ح

ليس ح

اي سائر الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات النفوس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا والثاني اما استعداد
او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هي مبدأ
هو الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسا الرابع في تلك الوجوه فقد ذكر في الشفاء ايضا لكنه
زيفه بما سنتلو ان سائر الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق
بالاجسام بل بالنفوس والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث
كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الثاني هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال والاخير ما مر وهو
ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الخ جواز ان يزيف بما ذكر في
الشفاء من انه يصح الكيفية المختصة بالعدد العارضة للمجردات خارجة عن الكيفية كالزوجية
مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة
قدمها لانها اجلى الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها
عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل
وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات
لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة وهي سبب للانفعال ومتبوعة له
الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما شخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه
بسبب من اجل الذي حدث بانفعال وقع في مادته او نوعها كالحرارة النار فانها وان كانت
تابعة للبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد يوجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة
للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما
ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه نسب اليه ثم انهم انما سموا
القسم الثاني انفعالات مع ثبوت مثل الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت
الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت باسمها اما عن الكيفيات
الراسخة وتفضيلها عليها بتلك المشابهة ثم اشار الى سبب الفرق في التسمية بالانفعالات فقال
وهو اي القسم الثاني وان شارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات كما اشرنا اليه
لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فخص القسم الثاني باسم جنسه الذي هو الانفعالات
تنبيها على قصور فيه لما لم يكن لسرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص
من الاسم شيء ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب
الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال من جهة فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه منتشرة في الاعضاء واما سائر المشاعر
فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخلد الفاقد للمشاعر الاربع و
كالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة
وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن
الالوان ليلا يشغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على
رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من
حاملها والسمع يتوقف على نقل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس
فانه لا يحتاج به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وقد ابتدأ في هذا النوع بمقاصد خمسة الاول
في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع
اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وحصول
المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها
مقصودة في هذا المقصد لنوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث
خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات
والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره
في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى الفوق لانها تحدث في محلها الخفة
المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة
اي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة
ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه
لا ينفعل الا ببطء وربما لم يعده الحرارة حتى تقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من
حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفرق المختلفات في الصعود وهي تلك الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طباعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها
الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طباعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الانفعال
الى معدها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد
ركب شططا اي بعد عن الصواب وتجاوز عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور

فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم الذي هو الآثار المخصوصة
لا يعلم الا بالاستقراء لجزئياتها فما لم نستقرئ جزئياتها لم نعرف كون هذه الآثار حاصلة لها فمعرفتها
اي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال
يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت
معرفتها بوجه الكل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره
المحققون من الحكماء لا كون تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن تعريف الاوائل [illegible] والجبلات
لا [illegible] مفهوم حقايقها مثل ما تعطيه الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها
وآثارها في بيان حقايقها تمييزها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان تاثير الذي من آثار الحرارة
في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يحدث اذا لم يكن الالتيام بين بسائط
ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واذا اشتد الالتحام بين تلك البسائط
وقوي التركيب فعلها فيها فان النار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق ح فان كانت الاجزاء
اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا ودورانا
وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث منهما تمانع وتجاذب
فحدث من ذلك حركة دوران كما تشاهد في الذهب من حركة السريعة العجيبة في البوتقة
ولو لا هذا العايق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقتها النار كما تفرق
اجزاء الجسم لاشتعالها [illegible] وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق عن
ذلك الفعل في الذهب ونظائره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان
تخلف الفعل عن المقتضي بسبب المانع منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف
جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف ويستصحب معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف
وفي بعض النسخ لغلبته اي غلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه
الحرارة صعد بالكلية او لا اي او لا غلب اللطيف بل غلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتفيده
الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب
ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولا يكاد يمكن تحليل الطلق [illegible] عن الحيل تنبيه على
ما علم مما قررناه في تعريف الحرارة وهو ان الفعل الاول لها اي للحرارة هو التصعيد
والتحريك الى الفوق بسبب ما تحدثه من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه
اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب كحرارة النار مثلا حركة الاقبل للتصعد قبل الابطا

ونحوه كالابلا ولين العاج فعلم من هذا تفرق تلك الاجزاء التي تلتئم ثم اجتماعها مع اجناسها
مقتضى طباعها [illegible] وكذلك اي ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو المستتبع للتفريق والجمع
قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعالة اي يجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار
تسخن ما جاورها محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث
عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد الى فوق الحرارة المختلفات وجمع المتماثلات لما عرفت
وتحدث اي من احوال الحرارة انها تحدث تحللا من باب الكيف وهو رقة القوام وتقابله الكثافة
من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء
المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها وتقابلها التخلخل من باب الوضع وهو
ان ينتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا تفسير
لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فيصير الجسم رقيق القوام ويصعد اللطيف ويخرج من بين
اجزاء الكثيف فيصير اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب
الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكور اي تحليل
اي رجوعه [illegible] الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من تفرق المختلفات وجمع المتماثلات
انه قد تفرق المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة تصعدها الحرارة بالتبخير فتفرق بعضها
عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما
تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يخرج شيء من ذلك الحكم والجواب ان فعلها في الماء احالته الى
الهواء فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء فيتحرك بطبعه الى فوق ثم انه يختلط ويمتزج
بحركته الهوائية اجزاء مائية فيصعد معه فيكون تفريق ذلك لا بفعل الحرارة في الماء احالته له الى الهواء
لا التفريق بين اجزائه المتماثلة واما فعلها في البيض احالته في القوام لا الجمع فان النار بحرارتها
توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة
فيها ويوجد في بعض النسخ وتستفرقه عن قريب اي ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة
التبخير ثانيها اي ثاني مباحث الحرارة كما ان الحار ما يحس اي يدرك حرارته بالفعل
كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد ما يستعمله البدن الحيواني
والتاثر منه اي تاثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة
وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اي معرفة الحار والبارد بالقوة
طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة فباللون
اي يستدل باللون فان الصافي يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكدرة على شدة

البرودة والصفرة على قوة الحرارة كل ذلك على الرقة ودلالة الوان الابدان على احوال امزجتها
كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل
بالطعم على ما بين في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة
الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما
اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية معاضدة للمؤثر الخارجي في التاثير
اوضع قوة فان الافعى بقوامها اذا انفعل اسرع كان ذلك دالا على الكيفية المعاضدة للفاعل
واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة
انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات
والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة
بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر
الشمس في عين الاعشى من الانفعال ما لا يفعله حر النار فللابدان تخالفها بالماهية والحرارة الغريزية
الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة
الغريزية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحرارة الغريزية اشد مقاومة ومنه جريان
السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك
الروح الى دفعه ويدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها
لا تدفع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولي
عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية و
النارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي مال والله اعلم الى ان النار اذا خالطت
سائر العناصر وكسرت فيها سورة كيفياتها وفعلت فيها نضجا واعتدالا وما لم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل
تراكيبها ولم تكن في القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فهي ان تسمى الحرارة
الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة
الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالفارق
بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب
دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة
منهما تفعل فعل الاخرى والا ما نقلناه اشار المتن بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية
التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا فتعدل لاجل حصول به التيام بين اجزاء المركب
فاذا اوردت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغييرها عن الاعتدال

مقاومة

من هو

تام هو

عسر

عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحار بين الغريبة والغريزية ان احداهما جزء للمركب
والاخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية وايجاب الحركة بحدوث الحرارة والحرارة بحقق
وقد انكره ابو البركات وانه تعالى قيل اذا كانت الحركة بحدوث الحرارة فيجب ان يتسخن الافلاك
بسخونة شديدة جدا لسرعة حركاتها السريعة ويتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في
وسط الاثير والافلاك بمنزلة النقطة في الدائرة المحيطة فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا
لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب
ان سخونة الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة
من وجود القابل ايضا فلا تتسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا تتسخن العناصر بالمجاورة
وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك
فيتسخن بالتعب على انه جوابه النهج والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان
فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فان اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركتها للعناصر
حتى يلزم سخونتها بوجه ما وله كلام لهذا الذي ذكروه منها من ان العناصر لا تتحرك بحركة
الافلاك فسيأتيك في موقف الجواهر انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلكية ليس التحرك حين
ان تكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا
والاخشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة
الفلك دون باقي العناصر ليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية
موجبة لمقاومتها خامسها البرودة فهل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شأنه ان يكون
حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس
من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اي هذا القول
انا نعني بها البرودة محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لان المحسوس
حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل موجودات الجسم لان البرد يشتد ويضعف والعدم
وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا احيانا ضعيفا وكذا البرد شاقا
فشاقا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في جميع الاحوال على جوهره الذاتي ولا يمكن
البرودة او اعدمها بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها الجمع بين
المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا

المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة

وفيها مباحث احدها سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة
الانفصال عنه هي اصول المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا

اشارة هو

بتجسيم ... هو

مناقض هو

القابل يعطي قوة ... في

الرطوبة هو

اذا كان الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون لاشد التصاقا ارطب ما هو اضعف
التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها
وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا
فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به وكذا الحال في الدهن
ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي بسهوله اي الرطوبة كيفية بمعنى سهولة
قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما بمعنى سهولة الالتصاق والانفصال
والثاني ما بمعنى سهولة قبول الاشكال وتركها وكا شبهة في ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار
احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني فلما هو اي العسل ادوم التصاقا واشد
التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه نحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون
ما هو اشد واقوى في الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس
العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وانما قيد امتزاجي الرطوبة
الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض
ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالشكل الغريب لاجل
رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذا الادوم شكلا اليبس
فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل والدهن
انه سهل اتصاله حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون
العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم
نقول سيظهر تغيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركها انه يوجب ان يكون
الهواء رطبا لان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة
وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا
عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني
كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق
وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا ان النار يابسة عندكم
وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من
الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية
في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس
بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال

الرطب والادوم الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل يجعل له الالتصاق هم

يفيد الرطب ... اي موضع

ايضا

وتركها سيما والتراب ... النار البسيطة اي لا يلزم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال هم

وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها
اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء
سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا
وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا
بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير
يلزم ان يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس وثالثها
ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الانفصال الالتصاق والانفصال
اي كيفية بمعنى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركها اي كيفية بمعنى ذلك
على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليبس ان يقال
من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله لذاته بان يكون ذلك الجسم
في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه ويتفكك بسهولة وهو اليابس فالبيوسة هي الكيفية التي
يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما اللحامات سهلة الانفكاك بين اجزائه
الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو
بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث
ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم
المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما يتفكك بسهولة ومنها
ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
صغار لا تقوى على الحس ادراك كل واحد منها منفردا او يكون كل واحد منها صلبا عسير الانفراك
ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيها ان لا يكون الجسم في طبيعته
تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج
هو الذي يسهل تشكيله ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب
من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس وانفعاله
من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك
بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث الاول في
بيان البلة والجفاف فنقول ان الاجسام رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي
يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق

عام

اذ لا م

الامام

اي اتصالات

الثابت هو ابن قرة

اي الحالة التي هي تلك اللحامات وهي سهولة الانفراك

اي بعد التركيب

تناسب ...

كون الجسم اذا كان في طبيعته تلك اللحامات في هذا المعنى

بقايه وكذا الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ فيه الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى آخر الثاني ان اللفظ قد يطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية واليبوسة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق والرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون انها ماهية واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا يوجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف فاذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة والا كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما هو الحق

المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكر ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا او ميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه

تحت الماء احس بميله الى جهة العلو وهذا الذي ذكره انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال ولنا اثبات امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تقدير حصول المدافعة فلانه لولاه اي لو لا ذلك الامر الذي يوجبها لم تختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدا لها اي ليس فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا تختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارج المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة او البطوء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد ولا تستبعدها تبعيدا جدا وستقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل كل واحد منهما فعلا معاوقا دفعا لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يجد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلا عن المعاوق لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها لا تقتضي الا نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها ان الاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وعلى انواعه كلها

لان النزاع ح يصير لفظيا

متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام
لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط
وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المستقيم
الى يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات ست اخذتها العامة
من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق
والتحت فان الانسان تحيط به جنبتان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب
الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله شمالا وما يلي رأسه بالطبع
يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت الاوهام على هذه
الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي السماء بالطبع
والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على الوجه المذكور واخذتها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على
الزوايا القائمة فان كل بعد منها طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان
امتياز بعضها عن بعض موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد
الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثالث يسميهما
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي مشتمل على الاعتبار العامي مع
زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها
وانه اي انحصار الجهات في الست وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام
والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه
اعتبار غير متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متمايزة بالماهية ولذلك قد تتبادل
الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس بحركة واذا انتكس
الانسان صار فوقه تحتا وتحته فوقا وكذلك الحال اذا انبطح فليست الجهات
الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق متمايزة ولو كان الاعتبار المذكور محققا للجهة اي
مثبتا للجهة حقيقة لوجدت جهات غير متناهية بحسب الاشخاص واوضاعهم
بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه تبدلت الجهات لا محالة واما الوجه
الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء

التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجوده في الجسم فليس اعتبار
التقاطع على قوائم لازما واجبا في تحقق الجهات وقد تقول ففي المكعب وهو ما يحيط به
سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة
وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثمان قال الامام الرازي لما كانت الابعاد
متناهية المقادير كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له
وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط
مع الخطوط كان الاطراف التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا فقس المخمس والمسدس وغيرهما
من السطوح واما في الاجسام على قياس السطوح به فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط
اثنا عشر ونقط ثمان وان اعتبرت السطوح فقط كان جهاته ستا وان اعتبرت معها
الخطوط كان ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كان ستا وعشرين قال والجهة بالفعل
للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط
المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل هو السطح المستدير المحيط بها فوجب ان
يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة
الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره
وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت
جهتين حقيقيتين على ما قال الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات
مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات
المستقيمة على ما سنتفق عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم
اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فسميت
باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان
لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب
الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا
فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل
يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يصدق الفوق والتحت ح بوصفين
اخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي

تبدل م

مبتدأ لو بحسب الوضع كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف
ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد قطر م
من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي قدم الاخر فيكون راس احدهما يلي م
ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني واجيب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس
بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهتين اعني الاولى والقرب
ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد متوازي الشخصين حيث راس الاخر لم يكن على النحو الطبيعي بل كان ذلك
انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد
والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي ستا اي قسم قوله انواع الحركات
اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات اي واحد انواع الاعتمادات في الشدة وفقط
وهي كمعنى واحد بالجنس فليس تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم والنوع الذي الاخرى
القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة يضاد الاعتماد في جهة
اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان
فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فيمتنع اجتماعهما ايضا وقال اخرون الاعتماد في كل جسم
واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا القول اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير
تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد
اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوعة على تعددها كما ذهبت الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع
اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه
يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب اليه لو الى اسفل
يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا صاعدا اليها الثاني
ان الحبل الذي تجاذبه اثنان متساويان في القوة الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومدافعة
الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين ومثل ذلك يجوز اجتماع الاعتمادات الى الجهات
الست في جسم واحد ثم قال الامدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات
متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد
الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد
وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان
بالطبع فيكون المدافع الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة

الثر

الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة
والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله
لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر المفردة ثقيلا ولا خفيفا حقيقة وذلك لان الجواهر الافراد
متماثلة بنفسها فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر
والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله
ان الزق اذا ملئ ماء ثم اخرج الماء اي صب وملئ زيبقا كان وزن ما ملئ من الزيبق
يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما ملئ من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر المفردة في ذلك
الزيبق والماء ضرورة لتساوي الحجم لهما اي للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من
تساوي اجزائهما المالية الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يتخلله الماء الخلاء اما للقادر الاكتسان
المختار واما لسبب لولا الفرجة بين اجزاء الزيبق لانها متلاصقة
فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله فكان
يجب على هذا التقدير ان يكون زيادة اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق
عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك
انما يتقدر الخلاء في الماء وهو اضعف وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان الماكم
بازاء كل جزء من الماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء
وانه ضروري البطلان لمنافاته الحس الشاهد بالتلاحق بين الاجزاء المائية خامسها الجسم
يسمى الاعتماد ميلا وينقسم الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون
بسبب خارج عن المحل اي بسبب متمايز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل
القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور صادر عن الارادة
وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه
الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري
لانها ليست خارجة عن البدن مباينة عنه في الاشارة وهو الميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا
عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقط الانسان على السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا
الاصل في الطبيعية والقسرية والنفسانية وسنحقق ذلك اي حصر الحركات في الاقسام الثلثة
المذكورة بحركة النبض فانها حركة تحولية من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني
بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية اي وجه الحصر بعض وذلك ظاهر لانهم حصروا
الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة ولا في اي حركة النبض ليست مستقيمة وكونها

حركتهم

لست احدى الاقسام اذ ليس حركة النفس صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك
فان لم يحصر وما فيها اي لم نحصر الطبيعي في القاسر والعائط كانت حركة النبض طبيعية كما
اقتضاه وجه الحصر اذ لا معنى له بالطبيعة هنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك ولا ما حلا بالارادة
فتكون حركات النبض والنفوس والتنفس داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام
كما سياتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون مبدأ الافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة
الله بعض صعوده وتبوطا وكانت تحت الارض مبطله ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان تكون
طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض الروح الذي في جوفه تحتيز تحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار بحيث يحتاج الى اخراجه
واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه
الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وميل القاسر
هو القلب اما على سبيل المدد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين
فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما
يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فتكون انبساطا بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه
وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة فيحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها
عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدائه
لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدأها القريب هو الميل الطبيعي ولا تتحرك
ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا مسافة ما في
زمان لامتنع قطع المسافة المنقسمة التي لا بد من ان قطع بعضها متقدم على قطع كلها وليكن
ذلك الزمان بالفرض ساعة ولنفرض ذا مبدأ الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة القاسرة في تلك المسافة
المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة هو مبدأ الميل الطبيعي وليكن
الزمان الاكثر عشر ساعات مثلا ثم ان فرض جسم ذو ميل عشر ميل الجسم الاول فان يتحرك في تلك
المسافة بتلك القوة الحركة ويقطعها في ساعة العادة لتناسب الحركتين لنسبة الميلين المعاوقين
ومن بالعشر في المثال المفروض فتكون الحركة مع العائق العلل كهي لا معه في السرعة والبطؤ
لانها قطعا مسافة واحدة في زمان واحد وهذا خلف فظهر ما قيل من النظر في مسلة الحلا ما نقله
الى هنا ولتحقيق في هذا المقام كلام خارج لبحر المسلتين وظهر ان لكل حركة لابد ان تكون
على حد من السرعة والبطؤ لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة لقوة يقطع
تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى

ع

على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة
والبطؤ فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ بان تقبل حدا معينا منهما وتبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب
عليه الحركة السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع
والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة
اليها بل انما بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن
وكذلك القاسر اذا اوجب تحريكه بقوة واحدة فلم تتعين بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد الحركة من امر آخر هو معاوق المحل في تاثيره
اذ لولم معاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت
حدود الحركة في السرعة والبطؤ وغير الخارج هو المعاوق الداخلي الذي في الحركة الطبيعية معاوق
داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة
القسرية فيتحدد حد الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى المعاوق الخارجي فقط وتحديد القسرية
يحتاج الى خارجي والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على
امتناع الخلا ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبيعي اعم من ان يكون
طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال
بها على امتناع الخلا لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين حد معين لزمان مخصوص فلا
يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انتفاؤه على حسب انتفائها ولا يتوقف
ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية
كما ذكره المص الحكم الثاني ان الميل الطبيعي معدوم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى
ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب الحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هاربا عنه الى غيره وطالبا لغيره
ما هو بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه ظ وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها
اما طلب لو كان المكان او هرب عنه دون مبدائها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الذي لا يكون المكان
الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل ولا الهرب عن الملائم اذا وضعنا اليد تحت
الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة ما طبعه ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله
اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لا يقول ليس ذلك
الحجر في موضعه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم

نقطة يتعدد اما علم جوانبها في الوزن

وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان كل واحد من اجزائه خطا من الثقل وكل
واحد منها طالب الانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا الطلب حاصلا الا في من ذلك الثقيل
تكون المدافعة حاصلة في سائر [اجزائه] واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على
مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد لحالته المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه
اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فانما يتوقف ايضا على المحل الاول من جامع الميل
القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل
بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر
فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك
القاسر فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما تقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك
الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم
ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحدث مع
الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا اخذنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا
لان الطبيعة اذا خليت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك
المقدر بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين ويرد عليه ما ذكرناه
من ان الطبيعة وحدها يجوز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك
القاسر وحده ربما تقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث
كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى
جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع المثلان لامتناع المدافعة الى جهتين
في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس
في الحجر المرمي الى فوق مدافعة ما بطبعه وان اريد بالميل مبدؤها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدا المدافعة
الى جهة مع مبدا المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع لصدور ما نفس المدافعتين مع مبدا
الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما
الحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدا المدافعة القسرية قطعا وذلك التفاوت ليس مستندا الى
المحرك من القاسر وليس بينهما زمانا الا ان يبطلها معاوقات ما باسره طرق بمدافعة فيهما المدافعة
القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدا المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة
فقد اجتمع مبدا المدافعة الى جهتين بل يجتمع مع احدهما مبدا الاخرى وقد عرفت ان التفاوت
بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون

منها

اجزائه صح

الا ان يراد به نفس الطبيعة صح

منها مبدا المدافعة الطبيعية وما قال من ان مبدا المدافعة علة قريبة لها فلو لم يتبع البدن انبعث
المدافعة من المحل ان تكون تاثير مبدا المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما
الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتي في مباحث الارادة ما يتعلق بتقسيمه
اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها اي سادس
مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها
انهم بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل
والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للصعود والهبوط والى مجتلب وهو ما لا يلازم
كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه قسرا اي
كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا
في انه هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب
بها وسيظهر انه تمثيل خال عن الجامع فانه رجوع الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير
علة جامعة بينهما ولا يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات
فانه يجوز ان يكون لسبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط
الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين
الى جهتين يوجب الحصول كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجسم الى جهتين اوجب الحركة الى كل
جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع في حال
واحدة كونان في مكانين واقعين في غير الحيز الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة
فان البديهة تحكم بان الجسم الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فلزم علة
استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول
في مكان واقع في تلك الجهة فبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه
ابو هاشم لا تضاد في الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وقال بتضاد الاعتمادين اللازمين او المجتلبين
وتردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد اللازم مع المجتلب
فلما علمت ان الحجر الذي يرمى الى فوق فيه مدافعة ما بطبعه الى جهة الرافع وهذه اعتماد لازم طبيعي
للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة تجدها اللازم له اي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع
فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل يتضاد الاعتمادات
اللازمة بعضها مع بعض وكذا المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن
يكون تارة فان فيه مدافعة للجاذبين لجهة اي لجهة الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة

اي ساكن

الجبّاء بالتخفيف قرية من قرى البصرة

عنه

مما يشهد بذلك الصحاح كالكلمة التي تقع فيها الصاد والجيم من عربية

كالخشب شاهد

الخفيف عليها التكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها وزيد
صادم اي زماد اذا النار تزيده يبسا بافنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتاليف
فيتفتت وبين هذا وشبهه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير متعلقتين بالرطوبة
واليبوسة لما ذكرنا في زيق الماء والزيبق فان الزيبق اثقل بكثير باضعاف مضاعفة
من الماء الرطبية منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب
الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما
الثقل والخفة الموجودتان فيهما وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندهما باحداث
الله اياهما على سبيل جري العادة وهما اي الذهب وما منه الكلس قبل اي قبل مماسة النار
سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين
الى الرطوبة واليبوسة كما توهمته كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها
النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها
اصلا اتفاقا واما ان يقال بان الاجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان موجودة
في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي
تجعل مياها سيالة بالحيل كما تفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج عن المعقول جواب
اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبها بانها خروج
عن حيز العقل ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية
ولا نحس بها ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل
هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار
الجبائي م المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا يطفو عليه لئام
للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة يدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها
ويمنعها من النزول فيه واذا اغتمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه
مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء وقال الآمدي يلزم على الجبائي
ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى
يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي الجسم الطافي الهواء فيطفو عن م
وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب
راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء
وهو المعنى وفيه نظر لجواز ان لا يكون التركيب الواقع بين اجزاء الهوائية وغيرها

لا يقال لا دخل لرسوب الذهب في المقصود ولا شرط ... وتكلم ... لئلا يتوهم ان طبيعة الزيبق تقتضي ... الطفو ... ه

فان كل واحد منهما يجري من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهة بحيث لولا جذبه اياه الى جهة لتحرك
الحبل بذلك الميل الى خلاف جهة بالضرورة والبرهان واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة يتكلم
فيه م فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان وثانيهما قال لا مدافعة واما هو كان لكن الذي يمتنع عن
التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحرك الآخر فيمنع مدافعته الى جهته فلا اجتماع
هناك بين اعتمادين متضادين لوجهين احدهما انهم ان الاعتمادات هل تبقى فنقول الجبائي
من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده والجبائي
في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وعمدته الاولى لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا بقي
الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان
اياه اليها اي المجتلب بناه فكره في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا لانها
وهو المعنى الاشتراك في الاخص الاشتراك مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم يوجب م
القائل بالتفصيل فلا تمسك ان شارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل اتفاقا
منعنا فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نسلم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس
بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما واعتمادا مجتلبا وليس
شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثاني لا فرق في انتفاء
الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره فوجب
ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو
المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا
وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة
ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فجوزنا ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم
واما ابو هاشم فيدعي علم الضرورة ببقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام بقاء م
الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة بذلك اي ببقاء الاعتمادات كما في الالوان والطعوم
فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها
انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين
الطبيعيين مثلا ان معللين بهما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار
كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم

بوجوده

فى الجسم الطافى او الرسوب الحاصل بين الهواء والجسم الطافى افادها اى افاد الهواء والاجزاء الاخر
حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من اجزاء
هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمتنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز
ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من ذينك التقديرين
انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه لتعلق الرسوب والخفة
اى الرسوب بالثقل والطفو بالخفة وهما اى الثقل والخفة امران حقيقيان لا عارضان للجسم فى نفسه
كما هو مقتضى اصلهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران
الاول ان الحديد يرسب فى الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذى
جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل فى الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب
لما اختلف الثانى ان حبة حديد ترسب فى الماء والقمقمة خشبا لا يرسب فيه مع انه
لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردناه
ههنا وجعله تنبيها على ان المقصود الاصلى من هذا البحث السادس بيان اختلافات
المعتزلة فى الاعتمادات فانها لا كلام غرضهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والنزهة فلذلك
قال نعم قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم رسب
ذلك الجسم فيه فانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه
الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء فى الحجم مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس
سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان
الجسم مع التساوى فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل
يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذى ملئ به مكانه موازنا ومساويا فى الثقل
لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى فى خارجه كنسبة مفهوم
ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة
على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل فى الماء
لاحتياجها الى ان تنحى من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة اى لا يساعدها
وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجسام الصلبة تخلل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا
كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء
انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة رفع الخشبة
الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها

وبا

بما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور ان
عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله فى الجسم
فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات
يخلقها فى اجزاء الماء على طريق جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من القوم
قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يبعد ولا
يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويرسب وجوده على الماء لما ذكرنا اذ لا سبب
لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصاعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما
هو متشبث بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتشبث وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان
التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف اى كيف لا يتوجه
عليه ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بالنظر الى الهواء الذى هو جزء له
بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل عنه حتى يرسب الخشب
فى الماء ومعارضة وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل اعتماده مجتلب
بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المغموس تحت الماء اذا خلى وطبعه
يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده
ولو خلى وكان ثمة شق الهواء الذى فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك
وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له والقرينة من ذلك الزق المنفوخ
بثقله وطالبه وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا
وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان
يجب ح ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه مقتضى طبعه الذى فى الاكبر
اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا
بل المولد لهما اى للحركة والسكون هو الحركة كما تشاهده اى تشاهد التوليد فى حركة اليد
وحركة المفتاح فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد
لا من الاعتماد وكما تشاهده فى حركة الحجر وسكونه فى الموضع الذى يقصد الحجر
اليه طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها لا من الاعتماد
الذى فى الحجر وقال ابنه المولد لهما اى للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين
الاول انه اذا اقيم عمود بحيث انتصب قائما على راسه منفردا انتصب كذلك وادعم بدعامة
ثم اعتمد عليه بمقدار ما يحجبه الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة

تشبه عن حركتهم اذا ازلت دعامة سقف الى جهة الدعامة وان لم تحرك ذلك المعتمد الى جهتها
فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو الى سقوط
الى تلك الجهة الا الثقيل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر
اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد لامتناع التداخل بين الاجسام المتناهية ولا يولد
اليهم
المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز
ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصرية ان تولدهما اي تولد الحركة
والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكيهما فان متمسك الجبائي دل على
البصرية صح
تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولدهما من
الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب ح تجويز تولدهما من الاعتماد والحركة ولما كان
كل واحد منهما م
القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الامدي
تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك
هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بحركة اليد اولى من القول بتولدها من اعتماد اليد
بتولدها
فانا وان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده كانت
حركة يده صادرة عنه مباشرة بالعلاقة غير متولدة من شيء وتتولد من حركة يده حركة
ما عليها من الشعر والاظفار ح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها
الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد
ومن اعتمادها لا عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد
وقال على ابي هاشم لانم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولانم ان حركة اليد
لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر
حركة م
تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا ولا ان الحركة
الهابطة متولدة من حركة الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة
لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على
اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلا كذا قال المص وهذا اي
الخلاف الذي نقلنا ثم قال وعلى الرايين تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلان
اذ ليس كل حركة من الحركات الصاعدة في الصعود الثابتة للحجر المقسور والاخيرة
حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب

ان

ان مذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان تتولد في كل حركة من حركاتها الصاعدة حركة
اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب
النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات الجبلية
يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض
على الرايين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدا القاسر بسبب
مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه
فليست طبقاتها متماثلة بحسب نفسها حتى يتساويا في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف
الى ما يوجب اي الى حد توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي قبلها
فان الشيء لا يوجب في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وهو يوجب في ضده مع ضعفه فاندفع
التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة
بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا ويبقى ويقوى منه الطبيعة الخرق
شيئا فشيئا حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فح يوجب الاعتماد اللازم النزول
والحاصل عن تولد الاعتمادات ما مر في تولد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها
انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا
اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد
السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي
لا يستبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما قرر مذهبه بان الاعتماد المجتلب
غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم
الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد
التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا تتصور
ح حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه
وهذا اي الاستدلال الذي قرر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان الاستدلال مبني على ان الحركتين
هذا م
الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين
متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما ومذهب الجبائي ان لا يجوز تولد الحركة والسكون
من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يمتنع توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون على اصله
فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات
الصاعدة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا او لانم حركتم فان المتولد لا يتاخر عن المولد
نازلة صح

بالزمان عندهم كالثقل المتولد حتى الترجح فلا محذور في ان يتوقف الحركة الى ان يتوسط السكون بين الحركة
الصاعدة المولدة ايايا وباطلة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان تكون الحركة الصاعدة
مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون الضاني في الاول الجاد من الثاني ومن لم يجوز ذلك
لم يرتكب هذا المستبعد واما تقيّة التفاوت فقد مر ان حاصله ان يكون الاعتماد المجلب غالبا
في آن عقيب الماصل فلا يلزم سكون اصلا **المقصد الرابع** الصلابة كيفية بها تمانع الغامز
اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا يغمز تحته واللين عدم الصلابة
عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه
الصلابة لانه وان كان مما لا يغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم
العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضد لها
لكونها وجوديتين قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليستا من الكيفيات الملموسة وذلك
ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير الحاصل
لحدوث تلك الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان باللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست هي الصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه له مقاومة وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد
نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس**
الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض
الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما
كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان لذلك الاستواء واللااستواء المذكورين وقيل
قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم **النوع الثاني**
من الكيفيات المحسوسة **المبصرات** قال في المباحث المشرقية اللائق ان
نردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا
الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما
من الاشكال والعظم والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة
والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر بتوسطهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة
والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات

مغلوبا في آن بعده م

تحته

لكونه م

ولا صلابة م

بلغ

هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء
فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض والضوء اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون
هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون المرئي الاخر
مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا كما في قيام الحركة بالسفينة وراكبها
ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى
متعلقة باللون كذلك الا انها كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل
واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منها
رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله
وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم تنكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون
ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم
انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بخصوصياتهما اطلعنا
على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقرير صحتها كما مر في مباحث الوجود
وربما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد
الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه
كمالا اول انه كمال له ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان
اللون كيفية اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر
مستنيرا لا يكون مرئيا فمعروف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما
واحكامهما لتزداد امتيازا سماهما لما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامهما
في قسم فقال ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع
كونها مشروطة بالضوء اما في رؤيتها او في وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام
التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود
للون اصلا انما هي متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة
المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه
اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك بياضا وكما في
البلور والزجاج المسحوقين سحقا تاما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم تنفصل
بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج
وفي بعض النسخ من الشقاق الثخين فانه يرى في ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث

المقصد الاول

البياض فيه وتقدم بعض الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يحصل بغير ذلك وهو
علم غؤور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تحلله لخروج
الهواء يعني ان الهواء اذا وصل الى الجسم تغلغل في اعماقه اخرج منها الهواء ليس شفافه كاشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلم ان هناك سواد والثياب فان الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تحلل السواد وهيل السواد
لون حقيقي خاصة لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك كله على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل
للالوان القابل انما يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا
اذ يجوز ان يكون سبب تحلله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب يتبدل بالشيب
واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص قلعي وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على
انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا متوقفا والقابل الذي لا اللون يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به
فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية
من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التخيلي فلا يبعد
عندي ان يكون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع اخر اي في المقالة الثالثة
من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق سوى طريق التخيل لوجوه منها الاول
بياض البيض مع كونه شفافا فاصبر ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ
فيه هوائية وتخلخلا حتى يحصل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج
الهوائية منه وانه لو دخلت فيه هوائية وتخلخل لكان [illegible] للانعقاد الثاني الدواء
المسمى بلبن العذراء وتحضيره ان يحل [illegible] وهو حل طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ثم يصفى
الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط بماء الملح المصفى بالطبخ [illegible] ثم يطبخ فيه المرداسنج
نابيا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الماء فانه ينعقد ذلك المحلول ويبيض غاية
الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق
ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد مدة [illegible] ارضيته
وفي المباحث المشرقية انه اذا اختلط [illegible] كان متخلخلا ومتفرقا في الخل الا ان تلك
الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فلا حاجة [illegible] بل ذلك
على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه والعاقل يجوز على كل من الوجهين جاز
ان يكون لتخيل البياض سبب اخر لا نعلمه او المرض بانه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم
بكون الخيال حقيقيا الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى منها الغبرة
ابيض م

مظلمة صح

كما مر صح

القابلية هنا بمعنى صحة الاتصاف

منهم

الماء الذي ينعقد فيه المحلول الشفاف منه الملك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء صح

فالعودية اي متوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم الى الحلوكية حتى يسود بهذا الطريق
الساذج كانه يأخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا
قليلا حتى يتمحض ومنها الحمرة فالقتمة اي يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد
ومنها الخضرة فالنيلية اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا
وهذه الطرق لا تكون اختلافها الا باختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض
وسواد وكان اصل البياض هو الضوء فلا يستحيل بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد
الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض
ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت شيء غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثبوت
من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي ولا يحس بذاته اولا بياضا وسوادا الا الضوء فاذا
جعل الضوء سببا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض
وحدهما كانت الطريق طريق الاغبرار والا فان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي اشرقت
عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على
الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت
الصفرة سوادا وليس في اجزاء اشراق حدثت الخضرة الى غير ما سياتي تفصيله فيتولد لولا
اختلاف ما يتركب منه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه
الرابع الضوء لا يعلل بالسواد تجربة اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم لم يصر
المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الضوء [illegible] على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس
اليه احمر او اخضر لان يعني الالوان [illegible] الا لاجل اختلاط الشفاف بالظلمة والانعكاس
انما يكون من الاجرام الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي
هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي في بعض الوجهين انه لا يجوز ان يوجد
هناك امور مختلفة لاجلها تختلف الكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة
كما جاز في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله
السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما لان الطبخ اوجب تخلخلا وتفرق اجزاء
فدخلها الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما
بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا اوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه
الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء
تاثير في التبييض كما الحس ولذا تصور ذلك فانه قد اعترف ان ابن سينا بانى

ذكره صح

الابيضاض

بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وبين زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان
عن الحس بالكلية وتهافت وجوابه فتوضح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة
ام موجود هو الضوء المنعكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص ومحال واما انه هل يكون بياضا
غيره فانا لا نعلم نعم امتناعه ووجوده وسياتي كلام في هذا المنع اشد استقصاء اشار به الى
الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق اخر فيفهم ان البياض لون مخالف للضوء
المشهور في تلك الامثلة بياضا وليس فيه سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه
يتصرف فيما ينقله عن القوم لمجال الاعتراض عليه ويتشنع ولكن تبعه فلا كذا قال صاحب الكتاب
و الحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء
الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك امر اخر وهو حدوث اللون وليس ذلك
الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء
الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا انطفأ المصباح مثلا في البيت المظلم
انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة باشباهها لا يستحيل اعادة المعدوم
عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من طرق
رابع ومن اعترف بوجودهما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصلان والبواقي
من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة
واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالط
النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الكل وان استدرت غلبة عليه فالقتمة
ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة
والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة
مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلطت بالسواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية ثم النيلية ان خلطت بالحمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان
وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصلية هما اي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام
الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يحصل منها
الوان مختلفة متعددة بحسب المخلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان
مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات
في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو

من هذا القبيل اي مما ركب منها فمن الاستدلال الى الجزم به والا جواز ان يكون هناك كيفية مفردة
من لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون لجميع بما الخمسة تركيبا منها فالواجب ان يتوقف فيه المقصد
الثاني قال ابن سينا واكثر من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث
في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير موجود في الظلمة بل يعتقد ان شرط وجوده
بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين بانا لا نراه في الظلمة وذلك
اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم
اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار
مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد نار او وقع عليه ضوء ما والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يمنع
عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور
وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فانا لو نرته زائدة على ذاته
والمحقق الطوسي منع عدم رؤيته في الظلمة وانه لعدمه في نفسه فلما فاسفا الرؤية في الظلمة بحديد
شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه واما الجالس في الغار فانما يراه الخارج
عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف
كان بل الضوء المحيط بالمرئي والذي في الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على
ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء
اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة
من اللون لا سيما انه باسفار الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا
طبقات الالوان باسرها وهذا اوجب ان جميع الالوان التي هي في ضمن جميع الطبقات
تنتفي في الظلمة لا سفار شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان
العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط والحس
بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويحكم منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف بانه
ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان للقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب
الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء
بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة
وانت تعرف ان مذهب الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه
الله في الحي على وفق مشيئته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط
التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سياتي في مباحث رؤيته تعالى وانا لا نتوقف الا شائه

فيجوز ان يرى اعمى الصين بقة اندلس

للاعتماد على سمو فنكن لها في مواضعها فعليك برعاية تلك القواعد في جميع المباحث والقلم يجري بها **المقصد** الثالث الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انها عدمي ان الجالس في الغار المظلم اذا وقع على الخارج ضوء لا العكس اي لا يرى الخارج الجالس وما ذلك الا لعدم الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام او انه شيئا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الروية بينهما فتعين انها عدم الضوء وينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فلذلك اختلف حالاهما قال المص ولو قيل كما ان شرط الروية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الروية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن بهذا القول بعيدا فيكون الظلمة امرا وجوديا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الروية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها او المحسوسة في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل انا في تلك الحالة انا لا نرى شيئا فيتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لروية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذكر الا لكون الظلمة شرطا لرويتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الروية على الظلمة بل لان الحس ينفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ولذلك لما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان البصر الان ان كان منفعلا بضوء قوي فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت لان بصره ليس هنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى عليك في قطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية نوعا للمقصد الثالث القسم الثاني من قسم المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء ويتبعه وجهان الاول انها اي تلك الاجسام التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون

لانا اذا ذكرنا البصر لا يكون الابسبب انفعال الحس

[margin: ...ان الضوء ... الاجسام ...]

الضوء

الضوء به محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة فيستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ذلك الجسم المرئي ما خاصيته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثيره موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يحصل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لمى نقصانا والاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكانت حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي بط لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم وما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لم يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظ ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مراد ما فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لقطع بعدم التفاوت وايضا الشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض لا يعقل وقوعها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كما كان استبعاد اسقاط الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم والسلمين مستطهرين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر من المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اي يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس

متحركة

الضوء

ومراد ان الضوء ليس جسما

[margin: وعلى هذا القياس يلزم كون الضوء جسما لحبسه ستره ما تحته على ... شدة وضعف الكلام الا ان الدليل ان الضوء لا ... نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا له منه]

والمصباح وينعكس الضوء عما يقابله اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فيثبت بهذه
الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس الانعكاس حركة اصلا بل هو حدوث ضوء محقق
وتحمل بطؤ وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل
للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه من مقابلة مضيء عال كالشمس
مثلا تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وهو خطأ اذ لو كان منحدرا لرأيناه في وسط
المسافة كالصولجان اذ فيه انه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم
المقابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة
الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه
الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء
بالغير شرط في حدوثه اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي
انعكس اليه الضوء ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه
فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم النقض نقضا على
اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا
بانه لا يتحرك بل يزول عن محل ويحدث في محل آخر بحسب تجدد المحاذاة فليتقلدوا ذلك في الضوء
ايضا قوله على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بانه اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية قائمة بالجسم
من قال هو مراتب ظهور اللون واذ الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا انضاف الحس مرتبة من تلك
المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر
كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي له ظهور اتم فالضوء هو اللون الظاهر
على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون
المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب
كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس الا الظهور ليس هو
التام للون ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون الكائن
في نفسه بل لعجز البصر عن ادراكه لما حصل في العادة من استيلاء ... وسطوته على المقابل به
اعترف ان هنا امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون
الضوء الذي هو المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا ولانه اعني الضوء

مشترك

مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما لا يكون مضيئة مشرقة ولا شك
انها غير مشتركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها ونفيهما اي في هذين
الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القائل الامر المتجدد الذي اعترفت به
لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ لا يلزم من تجدد الالوان
بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل
وكلاهما باطل عندهم حال الالوان سواد الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء
كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فلا نزاع لنا معهم وان زعموا ان
ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير
نسبي فلا يلزم تغيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون قولهم
الضوء ظهور اللون معنى واثر عطف عليه اذ ربما اي لانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة
بالماهية في امر ذاتي او عرضي وهو لازم اشتراك الالوان المختلفة الحقائق في كونها ذات
مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي
في البياض مماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان
في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان
في معتقدهم في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون
لونه اذ لا لون له وكذا النار في الظلمة اذا وقع عليها الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه
لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره
من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض
لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية
زائدة عليه بان الحس كلما اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن ان هناك بريقا ولمعانا
بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة
فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا
ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية
في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها والجواب انه ليس زوال الاضعف بالاقوى
الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس الامر بل الحس
لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل تزداد من الظلمة ظن ان ذلك الظلمة كيفية زائدة على لونه
ثم اذا انتقل بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا

الضوء

الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواءهما عند الكتابيات الالهية الواقعة عند الحس كما ان ذو الالتبس الاخفاء الواقعة عنده فلا يكون كيفية زائدة على اللون وظهوره وقلنا هذا تمثيل اي ابراز ومثال غايته تجويز ان يكون كذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الاثر الحاصل في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد تقرر ان الحس لا ينفعل عن الكيف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون الحال كذلك مثلا ضوء صغار الكواكب الا انه لا نرى في ضوء السراج

المقصد الثاني

المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلق القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد الطلاقة على مايعمها وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من غيرها والقائم بالمضيء بغيره نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلث وقد تفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني

ايضا

هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال الاضلال بحسب تفاوتها في القوة والضعف وكما ترى اي كالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بحسب الكوة اي الثقبة التي فيه وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف ويتنقص الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف لا الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن انحصاره انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر

كذلك

كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا

المقصد الثالث

المقصد الثالث بل تكيف الهواء بالضوء اولا وانما اورده هاهنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منعه قوم من منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانعدام شرطه ولكان للقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء لزم الدور اجاب عنه بقوله بل كل من الضوء واللون شرط للاخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله

ايضاح

اي يبطل قول المانع ان الضوء في الجسم الافق مضيئا وما سوى الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على اضاءة الهواء بوجه اخر اضعف منه وهو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل عن ذلك المعدود من ضوء اقوى يمنع الاحساس بها واجيب بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء الصافي غير ملون بالكلية والبخاري ضعيف جدا حيث يكون لونه اضعف من الماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مكفا فتدبر فيه ان جعل قبوله مشروطا باللون

له لون

المقصد الرابع

المقصد الرابع ان مثله شانه الضوء يترقرق اي يتلالأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعني ذلك الشيء المترقرق له اي للجسم اما بالذات ويسمى شعاعا كما للشمس من التلالؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء اي ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

النوع الثالث في المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات مباينة

المحسوسات

اي مباحث النوع الثالث المسموعات القسم الاول في الصوت قدمه على الحروف لكونه معروضا لها مقدما
عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا انه
قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج
الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع وهو ان يدرس سببان له بعيدان
والحق كما اشار اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج
محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده والقوي منه
من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات
والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع
تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون والاثنين من الاصوات
بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء والمس تموجه حركة
انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة
بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا وشرطا له لانه متى حصلت
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج
الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران
لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين لان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا
فلانه قد يحصل تموج الهواء بالصوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
في الحس [illegible]
مع الحس [illegible] من الاذهان الثاقبة [illegible] بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه
مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل الحكمية [illegible] فلا نقوم حجة
على الغرض لكونها معلومة [illegible] وسبب التموج المذكور قرع عنيف اي تفريق شديد او قرع
عنيف اي امساس شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة
التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف وشدة اي [illegible] الهواء المنقلب
ما يجاوره من الهواء مع مقاومة التموج المذكور وهكذا [illegible] ويتموج الى ان ينتهي
الى هواء [illegible] كما في الحجر المرمي في وسط الماء فظهر
ان كلا من القرع والقلع سبب لتموج الهواء [illegible] من التموج
القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان

الصوت ملاصقا به او اسفل السماء واذا فرض المصوت في موضع عال [illegible]
تطابق قاعدتها بها ومن هنا يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب
وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف قرعا لينا او قلعته
كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما جعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون
التموج والوصول الى الصماخ سببا للاحساس به لا الوجود في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يكون سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان
التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع
او القلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير والمحذور فيه اذ لم يكن
السبب علة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن المتصل
الثاني الصوت يحدث قائما بالهواء يحمله الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى الصماخ
لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عنه اي عن الصماخ كما هو في البصر فانه يرى مع بعده عن
الباصرة لا لتعلق بها كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت موقوف على ان
يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما جاوره ذلك المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف بها الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة
وانما قلنا ان الاحساس بالصوت موقوف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع
لوجوه الاول انه من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم
فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان المصوت دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب
من ذلك الانسان وما هو الا لحصر الهواء الناقل له في الانبوبة عن الخارج
الاول الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار لوصول الى صماخ الغير فلا يميل
الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الاهو الثاني انه اعني الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب اي الصوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها سمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس
ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع
الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتأخر
عن سببه اعني سبب الصوت تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب القاصر على الخشب من بعيد
ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان تأخرا تأخرا يتفاوت ذلك الزماني

بالقرب والبعد وما هو الا لشكل الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى الصماخ
واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ حصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد فلا فيعود الالزام وقد سبق ان مثلها لا يفيد الا الحدس
لا يفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة
بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه مثقبا تحمل الحروف ايضا ولا يمكن
ذلك السمع بسبب حصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص
لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه
الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه تكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة
مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور منها سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه
على كيفيته اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتنوع على التموج والاعتدال فنفوذ
الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية
تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة
على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ
مستبقيا لشكله على حاله وربما احتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الحاصلة
لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها
الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول بعد وضوح التنبيه ونقضا عليه بان حامل حروف الكلمة
الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني
يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة واجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا
بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا

المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان
التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في
الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في
تلك الحالة التي لا اثر للجهة فيها فوجب ان لا ندرك الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد
لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه وصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم تميز
باللمس اليد جهته اي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندرك انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض

الصوت صح

الاصوات

الاصوات جهاته الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى الصماخ وان يكون
مدركا كما هو بالضرورة مع تميز جهته وليس يلزم ان يكون بعيدا عنا الينا في ما تقدم من ان
الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا وان كان
واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان
الصوت موجود في خارج الصماخ نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا
ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميزها
بحسب القرب والبعد هذا الدليل الثاني لاشتماله على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد
من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن صاحب المعتبر انا قد علمنا
ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لجوف الصماخ والادراك من الابعد في زمان
اطول لكن مجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في
الهواء الذي سوى المسافة التي ورد فيها وورد فكل واحد من الحاصل انا اعني عقلنا يرد علينا هواء
قارع فندرك الصوت الذي فيه عند وروده القوة السمع لادراك الجهة انما تعلق بتتبعه بتأملنا
فيتبع حتى ندرك ان ما من الذي وصل الينا الى ما قبله في جهة ما ورده وما بقي منه موجودا
وجهته ولم يجد مورده او قربه وما بقي من قوة او ضعفه وان لم يبق في المسافة اثر يتبعه
المبدأ لم نعلم من قصد البعد الا بقدر ما بقي والادراك لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الشامي
اعالي الجو وبين حروف الرجال التي هي اقرب الينا فنفرق في كلامي رجلين ان ايهما اقرب وابعد
احدهما منا في وبعد الاخر فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر
قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه شيء وهو انه يطلب ان السامع
يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة
مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظ فان الصوت
اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك
بالسمع الا ترى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة
حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان
الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل

قال هـ

يحصل هـ

الصماخ هـ

فان كان بقي منه شيء تتبعنا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وما لم ندرك الوارد ومورده هـ

بين هـ

فانها غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن الجهة هـ

الاول واقرب من القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان التموج مثلا اذا كان
قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من
البعيد لا لان الصوت موجود خارج الصماخ مسموع حيث هو في مكان قريب او بعيد كما ذكره
في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول بان من سد اى بانا من سد احدى اذنيه التي تكون
من جانب الصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب
الاذن المسدود فلذلك اشكل لان التموج لا يصل الى الاخرى المسدود الا بانعطاف فيكون الهواء
القارع منها ونجيب عن الثاني انه اى بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب
فيبطل ما توهم من ان القرب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان تشتبه علينا الحال في القوة
والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة
وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة
والضعف لاجل البعد والقرب لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك المقصد الرابع
الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيه لان المشهور
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك
الجسم يقاومه ويصرفه الى الخلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط
المقاوم لها تنبو الكرة عنه الى الخلف رجع جواب لما اى رجع ذلك الهواء المتموج فحدث
في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول
على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فرعا على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى
لى سبب العدس تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه
الذي عرفته فاذا صادم جسما يقاومه ويرده الى الخلف لم يبق في الهواء الخارجي ذلك التموج
الذي كان حاصلا له بل التموج يحصل فيه بسبب مصادمته هو موج شبيه بالتموج
الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو سبب الصدى الشبيه بالصوت
الاول وكما ان التموج الاول كان سببا بعد سكون بعد سكون كذلك في التموج الثاني
الذي ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه
الاول بعينه فيصل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى الى ان الصدى يكون على صفته و
هيئته وهذا الظن محتمل الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت
صدى كما قال الامام الرازي لكنه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان الابتداء تموج
الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الاخر الهواء سببا للصدى وانت خبير

واصلا الى السامع من خلاف
جهة الصوت فلا يكون ادراك
جهته بسبب توجه الهواء القارع
م

المقصد الرابع

المتموج م

لكلال م

بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء المتموج الحامل
للصوت لا من رجوع الهواء الحاصل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر
انما قد الحس اى بالصدى لان القرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت
والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يميز بينهما اى بين
الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في
الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون
الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء لين فلا يكون
نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث
هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم
العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما يفهم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى
اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الهواء والاذكار اى وبما ذكرناه من حال الصدى
كان صوت المغني في الهواء اضعف منه في المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان
الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى به ويتضاعف صوتروح بالصدى المحسوس حتى في زمان
واحد بخلاف الهواء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس
القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد الاول المقصد الاول عرفه اى الحرف ابن سينا بانه كيفية اى هيئة
وصفة تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت اخر مثله في
الحدة والثقل تمييزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو انا نقول قوله تعرض
للصوت اراد به ما يتناول عروضها في الاخر عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية
ويه الاشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصامتة
كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون
عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد
مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان
والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء لا يكون بحيث يجتمعان في الزمان او قد لا يكون
فيجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان
فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة والثقل احتراز عن التعريف الحدة اى الزيرية
والثقل اى البمية فانهما وان كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يتمايز بهما ذلك
الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا امتياز بالحدة صوت عن صوت اخر

لكن م

لين م

بما يلمه في الحدة والا بالثقل صوت ما يشاركه فيه وقوله تميز اي المسموع نحو الغنة التي تظهر من تسريب الهوا بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملازمتين او غير ملازمتين صفتان عارضتان للصوت تمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تميزا اي المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحسوسة او الماخوذة مع اضافة ولا شي منهما بمسموع وان كان تضمن هنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع حصص من صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا اذ تختلف بهذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما و المسموع والمسموع يتحقق و المسموع مختلف وذلك لان هذه وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها بعض اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها بعض اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والهمس ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهو انسب بمباحث العربية قال الشارح وبالجملة فماهية الحرف اي نحوه من ذلك الذي ذكر في تعريفها المعترض من ان الاحساس بالمحسوسات اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا تفيد شي منها معرفة حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها **المفصل الثاني** الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون

صلتا

حاصلا بان يكون متحركا او ساكنا لسكون حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرير فان الغالب على انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالطاء والتاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في الخطيئة وفرطه ووايد او في اول كما في الخراب والطرب او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فنظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا آنات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فنظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعوارض كالباء الساكنة والمتحركة فانها متفقان في الحقيقة مختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون

المقصد الثالث

في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانها بالمعنى المشهور في خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه صوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه ساكنا ان يكون لا يمكن ان يوجد عقيبه شي من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول الاختلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فقد منع امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان ينطق في تلفظه بالساكن الصامت بل لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك منها لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وركاكة ولذلك اختاروا وجوزوا

المقصد الرابع

الوقف على المتحرك مع الكلفة بل بشهادة وجوز ابن الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية
مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعضهم يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة
المعتبرة في اللغات باسرها وبعضهم لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر
من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا تقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف
المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور
وقوعها في مبدأ الالفاظ لا لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين
الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين مجاز جمعهما اتفاقا واما
الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي
الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر وجوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فتجتمع
ثلث سواكن كما تقال في الفارسية كارد وگوشت ومنهم من جعل ثمة اي فيما ذكر من الصور
حركة مختلسة خفيفة جدا فلا تحس بها على سبيل فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع
ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض
المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
والطرف في النقصان للمصوتات الاصلية الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات
لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها
ومغايرتها لم يمكن ان يذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر تجعل المصوت تبعا له لكن الحس
شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف
ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقس حال
الحركات داخلة في المصوتات فلا يكون انتهاء المصوت الى مقصورة من الحركات وممدودة
من الحروف المخصوصة قال والحروف الصامتة سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط
حقيقة حصل في آن والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول
زمان وجود الشيء كان سابقا على الحادث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الذي
في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لتعقيبه من دليل الثاني الحركة لو كانت سابقة على الحرف
لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه
والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكننا التكلم بالحركة دون التكلم
بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من استحالة تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه
عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق

مستعقبا للمسبوق بحيث تمتنع تخلفه عنه فلا يستتبع بطلان تقدم الحركة على الحرف وبعد الحكم
ايضا ببطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت
المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج اليه لكان المتقدم هو محال

النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات

المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات
لما مر من ان الكلام فيها وفي الذوق كالجملة دون التفصيل للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات
للحيوان المتغذي هو اللمس الذي يحترز به عما يفسده ويفسده من الجسم الذوقي الذي يستعين
به على ما يتغذى به ويحفظ به اعتدال مزاجه وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس مع
ذلك يحتاج ايضا الى ما يوصل الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا فهو مركب من اللمس اللمسي
والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على السطح الظاهر من اللسان والمخالطة للمس اللامسة
والذائقة معا لكنهما معا كالطعم واللمس غير متميزين في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان
فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا تميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان
الاول اصولها اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل
بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف
او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة هي بسائط الطعوم بحسبها ايضا
واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما مم وكذا المراتب
المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل
واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في
عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحرارة والبرودة والكثافة التي يجيء من كل
منها طعم لا تركيب فيه وليس في التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف
ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة والا لم تنفصل كالعفوصة والحموضة
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض
ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة لم تقم عليه برهان والا انما هو يفيد غلبة الظن ولذا قيل صاحب المواقف دعوى خالية
عن الدلائل الا ان المص ذكر في كتبه مناسبات انما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه
فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الاجسام الحارة كما يتبادر من العبارة
فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الآلات في افاعيلها يفعل في الكثيف

من تاثير الحرارة غير ملايم مع حب التفرق الحاصل من تاثيرها اشار اليه بقوله فى الكثيف

غير ملائمة للاجسام التى نوركها اذ من شانه التفرق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفرقا ولا شك ان التفرق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة اى فيفعل الحار فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة فى الغاية وهى الحرارة فلها البعض الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفرق عظيما يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحار لشدة مقاومته شدة قوة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع الحرارة فيفرق تفرقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم يكون الكيفية الحادثة فى غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار فى القابل

المرارة

اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون فى علم الملائمة دونه اى دون ما ذكر اولا وهى اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف الحرافة اذ تفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون غايصا يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص فى اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة فيكون التفرق صغيرا الا انه يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة لان يكون دون المرارة فى عدم الملائمة ويفعل الحار فى القابل المعتدل ملوحة وهى بينهما اى بين المرارة والحرافة فى عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفرق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم من ان يكون الكيفية الحادثة فى المعتدل

المرارة

اضعف من المرارة وهو اضعف فى عدم الملائمة واقوى منه من الحرافة ولذلك اى ولان الملوحة

مرة صح

كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة والى الحرافة اى يكون طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وحقق اى حقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا خلط الرماد المحرق بالماء وطبخ حصلت الملوحة وبه اما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اورثت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفرق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفرق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم لاجل الكيفيات ايضا متفاوتة فى عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففى الكثيف اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف

عفوصة

بلغام

عفوصة لانه يتقاعف التكثيف يعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ وتقاومه فيجتمع فى اجزائه البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا متضاعفا فيحدث العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة ويفعل البارد فى القابل اللطيف قبضا لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير ما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير الحاصل من الحموضة الا ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص فيه بلطافته اى بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملائمته اى عدم ملائمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف بين بين والاخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولالك اى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف فان الثمر الحامض كلما ازداد برده ورث فيه كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد فى القابل المعتدل قبضا وهو فى عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر والكون فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يعفص باطن اللسان وظاهره فيفتق الطبيع عنه لقوة شدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه فى تلك الغاية والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفرقا شديدا او لا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم

معا صح

وهو اى يحدث من فعله فى القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويورث تاثيرا تاما ملايما جدا هو بين التفرق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى الحلاوة التى هى من الذ الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والاذهان واشهاها عند القوى الذائقة ويحدث فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل مسقدا اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحدث منه كيفية ضعيفة ملائمة هى الدسومة ويحدث فى القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها فى القابل المعتدل اقل من تاثيرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يوثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يستغنى لتوسطه بين اللطافة والكثافة

نحس بكيفية قوية ملايمة صح

لكنا وقع فى المتون ونظرت ان يقال البتة التى هو فى كل ما يجب ان يحدث هناك كيفية هى فى غاية الملائمة

فى الكثيف واكثر من تاثيرها صح

فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التأثر اي تاثر القابل المحلول في القوة الذائقة لا بمادته ولا
بكيفيته اي بطعمه فلا تحصل به اي بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيشوش فيه بمادته وان لم يوثر فيه بكيفيته فيحس
بالدسومة دون التفاهة ومن هاهنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة
الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة
وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا
لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط
الرطوبة اللعابية الحاملة اي المخصوصة الكائنة في منبعها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك
بالقوة الذائقة كالنحاس ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليل الجسم منه بطعم قوي حاد
كما يجري اي يحلل النحاس زنجارا او اجزاءه صغارا وجعل [illegible] تفاهة غير حقيقية وتفاهة
حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما
عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجبات والاكثر تركها الامام الرازي فقال فبسائط الطعوم
ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية وانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا
يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء فقد ذكروا ان احر الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كالزنجار مكسور برطوبة
باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة
في السخونة ان البورق والملح المر احر من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم
الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اميل
برد من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب
شدة نفوذه لا لحل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذا الافيون
وبعض الفواكه الحامضة والعسل حلو حار والزيت دسم حار والارز دسم بارد وكثير من
الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم
انما هي بسبب الحامل من جوهر محل الطعوم واما العارض او قد ذكر وتفصيله الى الكتب
الطبية

المقصد الثاني

المقصد الثاني من الطعوم المذكورة البسيطة كما مر وبعض مركب منها
طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة

المسيخ من الاشياء لا طعم له ١٢

البورق شيء يكون على شط البحر على جنس ما يكون الملح فمنه ما يجري البورق الارمني ١٢

لا نهاية لها م

المرارة

المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احسن من المجموع بطعم واحد وركب من تلك
البسائط واما بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط فيه طعم مركب منها اي اشتمل
اي على كل واحد من التراكيب المذكورين كثيرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب
تلك الكثرة وقد يحصل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظهر ذلك
تفريعا على ما ذكرنا من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون
مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرنا من ان فاعل
المرارة هو الحرارة فلعله يتحلل ما يسل كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لا لانه اي الافيون
بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل
المصعد والتحليل واذا انحل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط
بعض الباقي حتى تخلو مراكزها اي مراكز الروح فانه يحوز ثانيا فيحصل منه بالعرض اي من
الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها
الى تبريده فهذا التبريد ليس بفعل الافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل
اخر اذ الحقنة الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا ينتقض اصلا ولكن بزيادة القاعدة
على ذكر مسك فانها تنفصل من مواضع عديدة من الطعوم المركبة ماله اسم على حدة كمو
البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها اي الفتح وهو
صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيحة
ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة
في الهندباء وكلام قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية
يشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما كثرت بسبب انها كما حدثت ذوقا حدث
بعضها لمسا ايضا فتركب من الكيفية والتأثر اللمسي امر واحد لا تمتاز في الحس فيجد ذلك
الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون الطعم من الطعوم يحدث في بعض تفريق
واسخان فيسمى حرافة وكذا [illegible]
وطعم [illegible] مع تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك الطعم عفوصة وعلى هذا القياس
فلا تحقق ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في انفسها بل يجوز
ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التحليل وقد اجمل المحشي هذا المعنى في قوله

حصل م

والتركيب م

للعفص بضمتين وقد تفتح العين عصارة شجرة وتسمى غيلة [illegible] ق

يقال طعام زعوق اذا كثر ملحه ١٢

الطحينة م

للمواضع م

وربما يفضي التبدل الى الطعم كيفية لمسية فلا نحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية
والكيفية اللمسية فنعبر بمجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير الطعوم وذلك كاجتماع تفريق
وحرارة مع طعم من الطعوم فنظن مجموع ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف وتجفيف
مع طعم من الطعوم فنظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان الامر محتملا بل واقعا في بعض الصور
فما يؤمننا ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارة
الملخص انهما حقيقتان لما يشبه الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض الصور **النوع الخامس**
من الكيفيات المحسوسة **المشمومات** المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا
الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن
الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة الثالث
بالاضافة الى محلها كرايحة الورد والتفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها
في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها **الفصل الثاني**
من الفصول الاربعة التي هي اقسام الكيفيات **في الكيفيات النفسانية** اى المختصة
بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص
بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض
هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات
فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القايل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات
لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس
الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات توجدان في
النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثها فان كانت
الكيفيات النفسانية راسخة في موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا تزول اصلا او
يعسر زوالها سميت ملكة والا يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير و
الزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان
الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة
بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا استمرت زمانا واستحكمت
صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا
فكل ملكة قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال تصير ملكة وانت تعلم
ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد

ويعقبه

ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الافراد الى فرد اذا
حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي اى الكيفيات
النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة **انواع** جمة كثيرة المباحث فذكر اولا
الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرها
النوع الاول الحيوة قدمها على ساير الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها
اى في الحيوة مقاصد ثلثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع
ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار
والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله
ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال
النوعي وتفيض منها اى من تلك القوة ساير القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة
والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق
بنوع حيوان فاض عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب النافع ودفع الضار وكل ذلك بتقدير الحكيم
المؤثر فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور متبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان
وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها
قوة لها مستتبعة لهذه القوى كما ذكرناه ولذلك قال ابن سينا في كتاب القانون
دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ودل عليه
اى على التغاير المذكور انها اى الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في
الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى
الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس لهذا العضو المفلوج
قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة
مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة
واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فقد دل عليها قوله ويوجد
اى الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق
مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة
فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين
قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات

لنه جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان قوى منها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اي ان قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن القوة الموجودة فيهما لمانع منعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع الا لعدم المقتضي وكذا المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدها انعدام القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية اي موجود في النبات حتى يلزم مغايرة الحيوة للغاذية النباتية مغايرتها للغاذية الحيوانية وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي للقوة الغاذية في الحي وليس يلزم من الاشتراك في التغذية اشتراك كما في الحقيقة

المقصد الثاني في شرط الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر لصورة نوعية مخصوصة ولا بد لذلك الجسم كيفيات تتبعها اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاج خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحاصل في تجاويف الاعضاء البدن على ما فصل في الكتب ثم ان اعتدال المزاج والروح الحيواني على اعتدالها المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وخرج عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية وانحلت الصورة كما شاهد ذلك في الحيوانات بمباعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكره الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي الجواهر الفردة تقوم بها اي بتلك الاجزاء بالنفس حاصلا لا نتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع شكل التأليف والمراد انه لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة والعلم ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء والمعتزلة

اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره م

بالبنية

الطبيعية م

بجوهر م

في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشأن على تقدير الاشتراط اما ان تقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه ممتنع كما مر واما ان تقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة ويجب اما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر فيلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذا الحيوتان القائمتان بهما متماثلان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انهما تقوم بكل واحد منهما فهو كلام الاشعري في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل واحد من الجزئين مستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحيوة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما عرفته في الاولوية فان قيل ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر ممنوع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احد الحيوتين او من خارج ولا نعلمه وان اريد لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط فيلزم قيام الحيوة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية كما تقرر مرارا آنفا

المقصد الثالث فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما هو وجودي واجيب بان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات النوع الثاني من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد

قيامهم

الجوهرين

او لا يكون شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحيوة بالبنية م

المقصد الثالث م

ستة عشر الاول العلم لابد له من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون
العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة
هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه في كون الشيء
عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلا بد ان يقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة
حقيقية ذات تعلق والقايل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين يعرفونه بانه صفة توجب تميزا
لا يحتمل النقيض وقد عرفت ان المختار من هو نقاتر عند المص فلا تغفل وعلى قول هولاء
ثمة امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي كون العالم عالما واثبت القاضي الباقلاني
العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما
للعلم او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما ابو هاشم
فاربعة امور العلم والعالمية وتعلقا بهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي
الوجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا بها الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم
ويوية انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومن عبر عنه بحصول الصورة ولا شبهة في ان
الحصول النسبي من مقولة [illegible] وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي
محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية
الذي انا نحكم عليها ولا يمكن الحكم الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في انا نميز العاقل والمعقول تعقلا
مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما
ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فاذا لا يتصور الا الامر الموجود في
الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فهو
خارج عن حقيقة العلم لانه لازم للمعلوم اضافة فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة
علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالموجودات الخارجية على هذه الحالة وجب
ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية
ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابق ما في الخارج بان يكون تلك الماهية التي
اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك
الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة يلحقه اي ذلك الموجود
الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها
فان الماهية اذا وجدت في الخارج لحقها امور تعرض لها بحسب هذا الوجود

ويختص

ويختص به فلا يكون عارضا لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار
المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهني لمجرد حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو من غير
الحيثية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية
صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله والثاني حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له
اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن
فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية الى غير ذلك من اشباهها وتسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية
اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج
وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن
بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها
واما لوازم الماهية من حيث هي هي فهي عارضة لها في الوجودين فيجوز ان يحكم عليها في كل
واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة
الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية
كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن
واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد
لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال الفلاسفة
هو اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول
ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد
حصل في ذهنه ماهية السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود
والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات
منتفية وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو محال الوجه الثاني حصول ماهية الجبل و
السماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه
الاول انه انما يلزم كون الذهن اسود وابيض لو حصلت فيه هوية السواد والبياض
اي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام
لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث
الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية بوجود غير اصيل وعلمت ايضا
انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في اللوازم

انى يكون الموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيهما كما تمسكت لمن قبل وكون المحل اسود واسف
وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا
ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هوية
هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس هناك ما يمنع من حصولها
فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في التفصي عن الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ
فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني
وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنها امرا واحدا وبنى
عليه تشنيع المعاني الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء
العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم ان يكون كل شخص
انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا القبيل
ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا يلتبس بخروج الادراكات الحواس
عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما صرح عليه المباحث
السابقة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم
فحيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته تعالى فسر العلم بالتجرد
عن المادة وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ذاته ليس الا حصول
صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول
وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل
فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة
عن مجرد اضافة وقال في المحصل انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجود ذاتنا والالم واللذة
ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك موقوف على تصور ماهية العلم وما يتوقف
عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان من الحالة الوجدانية المسماة
بالعلم ليست عدمية لانها عبارة عن عدم الجهل فيكون العلم لا محالة وايضا لو كانت
عدما لما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا
مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو يقتضي ايضا لخلو عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز
ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون
جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء انه علم بهذا دون ذاك

ولا يصح

ولا يصح ان يقال انه تجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم يكن كذلك
عدميه فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية
لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب
عنه بان العلم ليس حصول ماهية شيء لاخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك
للذات المجردة ليس لذاتنا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون
امرا اخر مغايرا للصورة وذلك محال تم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة
في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر
والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق حق الاضافة المسماة امر اخر حقيقي او اضافي او عدمي
فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما يلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه
واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء
بذاته وصفاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته وصفاته وذلك اجتماع
المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات
ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة
ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل ولعدم الحلول احدهما في الاخر وتارة
بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم هناك حاضر عند
العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود
العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فقط فان قلت كيف يتصور حضور الشيء
عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من
الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير انما
يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه على القول بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية بعد فانما يندفع عنه اما باعتقاد
الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم
اضافة مخصوصة الى صورة عقلية للمعلومات من تمة الجار واما بان الاضافة تتوقف على
الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن **المقصد** الثالث
العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور
غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا يميل خلاف

ع ان العلم الواحد الاجمالي متعلق بامور كثيرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا
من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة فليجز المثل
وقياس الشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا واعتمادهم على ذلك ايضا من اصحابنا بذلك
العدة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القديمة يجوز تعلقها
بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس علم واحد من علومنا [illegible]
من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فلزم ان يجوز كون
احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان
عدم الاولوية في بعض نفس الامر وعدمها عندنا لا يجديان شيئا والحجة بينة الجواز ان كان
محتملا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر
ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يبعد احدهما ممتنع الاخر هذا دليل ثان
على المذهب الثاني وهو انه تعالى لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لتعلق العلم باحدهما مستلزما
العلم بالاخر ضرورة ان الشيء يتعدد بتعدد [illegible] والتالي باطل فان التعلق بالمعلوم داخل
في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون
التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما تمام
العلم بالاخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة
وسائر اي ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد
فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا اخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد
فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدد ذات الذات وليس يلزم من وحدة الذات
ان تكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق اخر الثالث
مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد
بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو
بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول من القياس
على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو
ما ذكره بقوله فلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد
فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم
واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه

بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي بكل واحد من المعلومين منفصلا عن العلم باحدهما مع امكان عدم العلم
بالاخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا
جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك
العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد
والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ قد يقال ان المعلوم انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك
بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا نتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله
قد نعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد
فلا يجوز حينئذ الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز
الانفكاك في حالة وعدمه في حالة جوازه في حالة اخرى والملزوم من حكمه اي من جواز تعلق
علم واحد بمعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات
بان يقال لو جاز ان يكون هناك علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض
مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة
موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة فرجح حال ان صفة واحدة موجبة للعالمية
والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة
والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل ايضا كما مر قال الامام الجائز
ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالمتين ويمتنع ايجابها لحكمين
مختلفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم
بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لاخر لا يكون الا مع
العلم بمضادة الاخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل وسائر الاضافات
فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا
وان لم يصح ما ذكرناه لزم استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجزء
والجامعة ومما كتبا بان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث
التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون
بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المامون انك قد عرفت
من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه
لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا
بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك

المعلومين
لكون هـ
العلم هـ
ان القدرة
اليقين هـ
وكان المامون اختار ان يجعل علي بن موسى خليفة بعد نفسه فارسل الى المامون الكتاب
الشيخ الجاحظ [illegible]

الكتابين وان كان اى احدنا لا يعلم علمه به اى لا يعلمه من الجزء اى بالجملة لكن ذلك ضرورى
البطلان فنقول اذا من علم شيا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام
العلم العلم بالعلم وسلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه المعلومات
معلومة بعلم واحد بل لسنة ع كل واحد منها علما على حدة لزم ان يكون الواحد منا
اذا علم شيا واحدا علوما غير متناهية بالفعل والاثريه والوجدان يحققه اى يشهد بكونه
محالا والجواب انا لا نم ان العلم بالشى يستلزم العلم بكونه عالما اذ قد يعلم الشى ولا يعلم
العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود فى الذهن لا يمكن ان يحكم عليه
من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه فى الذهن
وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ولا فرق فى ذلك بين علم واحد ومعلومات كثيرة اذ لو ذا الغفلة عن العلم
فى الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن
انه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى واما قول من قال يعنى به الآمدى فانه قال فى ابكار
الكلام انا نسوى جوز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم المتعلق بنفس الا النسبة
التى هى التعلق المتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشى ونفسه وقولى
العاقل ذات الشى ونفسه دخل الفصل ذات الشى يوهم بظاهره نسبة الشى الى
نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له وحق كون الواحد منا عالما بجهله لا يزيد على تمام
علمه بنفسه فظ البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشى بنفسه
بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازى و
المختار عندى ان الخلاف مبنى على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق
فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين
وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعلقة بمتعلقاته
وكثرة التعلقات انما وجه عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة متكثرة فى ذاتها
قال المص واعلم ان الجواز الذهنى لا نزاع فيه والجواز الخارجى مما يناقش فيه (انا هو)
يعنى اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة تتعلق
بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين
وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون
ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه الاستحالة ولا استند الى على الامكان فى نفسه

بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا
بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا فهو المطلوب (بها م)
ليس بشى لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما فليس هناك
علم واحد بمعلومين فى تقدير المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما (علم م)
اذا علم المجموع من حيث هو هو فان الاجزاء اخذت جميعا والمطلوب ما مر ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد (من م)
المتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة
كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد
جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب
كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لان متعلقه يعتقد الشى على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشى
ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر فقد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضدين
عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد بينهما غاية الخلاف ايضا
وقالت المعتزلة اى اكثرهم الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع
بينهما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما ليس
الا بالنسبة الى المتعلق وهى اى تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان
العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسبين (المنتخب)
لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب
الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية
الوجه الثانى انا اذا فرضنا من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم (اعتقد من م)
خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب
الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اى ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا
مركبا والانقلاب من شى الى آخر لا يتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة
فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف
العوارض ولاستحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما
يفضى الى انقلاب الحقائق وهو ممتنع وانما قلنا ثبت فى المثال المذكور اتحاد العلم والجهل
المركب فى الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب فى جوابهم بطريق
المعارضة المطابقة واللامطابقة لفظ صفاتها اى صفات العلم والجهل المركب فيلزم من
الاختلاف فيه اى فى لفظ الصفات الاختلاف فى الذات لما عرفت من ان المتكلمين

ما يشتركان في لعض صفات النفس والحاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك
في الاخص المعتبر في العلم يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح
وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال وقد اتفق الكل على ان
اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع** الجهل يقال لمعنيين احدهما ما ذكرناه
و يقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له
مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم
استثبات التصور اي الحاصل تصوره ربما كان او بعده فانه اذا لم يحكم التصور ولم يستقر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما بالاخر اشتباها
غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه وعاد الى التصور الاول وكذا الغفلة يقرب
من الجهل البسيط وتعم اي الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه وسببه
عدم استثبات التصور حيرة ودهشا فالفرق بينهما في كل موضع عا ارضعت فهو قسم من
السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال
الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب
جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون
معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط
يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون مضادا له وان لم يكن من الصفات الوجودية واما الجهل البسيط
ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة
والموت لانه عدم ما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم
فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراكات الحواس الخمس الظاهرة
عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات
والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك بالذائقة
والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل لتلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدانيات والبديهيات
والنظريات التي نتوصل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين
فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد من الحالين فرقا ضروريا
ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن
هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه
وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اي وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني

لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس
مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها الادراك
الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة للافراد متخالفة بالهويات لا تخالف الاختلاف انما هو
في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اعتقادا اولا واذا كان
اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا اجماليا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لا انا
نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي
لمزيد الاستظهار و ايضا فانا نمنع استدلالكم اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم
بتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو ممنوع لان الحس لا يتعلق الا بالجزئي
من حيث خصوصيا تها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم
الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد فرقا وتمايزا ضروريا فيصح امكان
ان يتعلق بطريق اخر ما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا اغلاط ناش من عدم الفرق بين
ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة **المقصد**
السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العلمية الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز
عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة
في الحلول فيجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص
مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالنارية يستحيل
ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت
خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها
للباقي وسهل انتقاشها به الثاني حلول الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها
معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة
معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معا الثالث
لا تمحى الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة
بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن
المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة
لا يجب زوالها واذا زالت يتمكن من استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور
الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة تخارقها ابدا واذا زالت
احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية

قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول
اسم الانسان مثلا لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ
العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة بل هو لكون الاسم معنى مشتركا بين
افراده والاطلاق عليها باعتبار ذلك وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا مدخل فيه
اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن
ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل جميع المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة
اذا استحضرت صورة الانسانية اي صورة معنى المشترك مجردة عن المشخصات التي
هي عوارض غريبة ولواحق خارجة كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة
لزيد وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد
اذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك
هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة
باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاثرت
منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير واذا كان
هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا كان الاثر
الحاصل في القوة العاقلة بالتجرد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى
كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية
الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس
جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف يكون كلية
مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها مع
عوارضها الذهنية الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة لم يعتبر في المطابقة شيء من العوارض لكن الصورة
المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا وجدت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها
كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها محفوفة
بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها الخاص كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها
الخارجية كذلك كل واحد منها يطابق لان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد
مطابقا لسائر الافراد ضرورة اشتراك الكل في مطابقة امر واحد ويكون كل فرد كليا بالمعنى
الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات

مثالية

مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية
انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر الكليات قيس الى
حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك
بين افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين اللذين ذكروهما في معنى
الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على
معنى انها صورة ما علم بها وهذا الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية في الماهية
للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة للثاني في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور الذهنية
فريق يدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات
المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين
بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجود ان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون
الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور
العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية على قولهم للاشياء وجود ذهني
بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد
فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات
وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان
تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومة بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها
المعلومة بها فاشار المحقق الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم
بها يليق بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله من يرى العلم غير
الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من ان الذي يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات
في الماهية بل يراه صورة ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصل كلامه لمن يرى المعلوم
غير الصور الذهنية واصح بهذه العبارة لا نظم اول الكلام مع قوله الذي سياتي بلا حاجة
الى تأويل كما يشهد به كل فطن حين اخذ قال المحقق وفيه اي في الامر الثاني المبني على رأي
الفرقة الثانية نظر لانه يشكل عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لكن في المقصد
الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو
نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين لا تمايز الا مع ثبوت كل من
المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية

في المقصد الاول من هذا النوع

هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة
العقلية وظهر ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج معنا
الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك ليس اذا كان المعلوم مغاير العلم وامرا وراء ما في
الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق
النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون متحققا اي موجودا
في الخارج متعينا في نفسه متأصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم
حد م
يتصف بالكلية اصلا ولو اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصورة واثباتها
للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الا اني
من القوى الفعالة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا
كانت الامور تلك المتصورة اعني ما عينته يستحيل اتصافها بالكلية وحينئذ الارتسام
كالاثبات والقوى المحفوظ م
في غير العقل منافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما
تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اي نفي الوجود الذهني خلاف
مذهبهم على انا نقول الارتسام في سائر القوى العقلية يجب ان يكون نفس معلومات السماوات حتى يصدق
الحافظة
الاحكام الايجابية الحادثة عليها وحق الشبه بينها وبين العالم بها ولو لم يكن ارتسامها فيها
عينها كان ارتسامها علمها ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال
فيهما م
اتحادها بالعلم وهو المط هكذا حقق المقال على هذا النسق ومن الذين لا يعلمون اي حقيقتهم يطعنون

المقصد السابع

المقصد السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم
ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل
عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك
الشخص المسئول متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك
ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف
على العلم بكلا طرفيها ثم يأخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة
اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه تمثيل اي بسيط هو مبداء التفاصيل الحاصلة في ثاني
حال م
الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السوال وبين حالة الجهل الثابتة
قبل السوال وملاحظة التفصيل المتوقعة على التوالي ضرورية وجدانية اذ في حالة
الجهل السابق عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على
وهذه التسمية للتفاؤل بالحقيقة اذ ليس حاصلا بالفعل م
استحضاره وتفصيله بالحكم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب

السوال

السوال قد حصل بالفعل شعور بعلم تام بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت
الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين ويشبه ذلك من
يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى في تلك الحالة جميع اجزائه ذلك النعم ضرورة وتارة
اي اجزاؤه م
بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم ويفصل اجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الاولى
رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة
بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل ما بين الحالتين فيها
ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة للامور المختلفة
لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور
المختلفة فيكون لتلك الصورة ماهيات مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد
من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون
للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه
نعم انه قد يحصل الصور المتعددة للامور المتكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور
حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد
فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة
بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وذلك لا يختلف حال
العلم بالقياس الى المعلوم في تلك الحالتين علما تفصيليا محضا والاختلاف في التسمية باعتبار
بحث م
الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالنسبة الى المعلومات قال واما ما قالوه
من انه عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على السوال فمردود بان
لذلك الجواب حقيقته وماهيته وله لوازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم
عقيب السوال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها
محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه من انا
ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره
للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بكنهه حصل في الذهن صورة
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل يتوجه قصدا الى

فان الامام ذهب الى ان التصورات باسرها بديهية لا تكتسب بالحدود والرسوم م

وكذا المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورتها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه
فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفا بعضها عن بعض
انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا
كان اجزاؤه معلومة ضمنا بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى
واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل
كما ذكروه وقول المصنف عقيب السؤال عارض من عوارض المجهول قلنا الكلام فيما اذا كان
المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا
ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء انه ممكن
بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها
في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه
وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح
ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مبسوطة عندك فانها
ستمكن في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل
يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط
فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا امتنع فان قيل فيلزم
ان علمه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنفي عنه تعالى
هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب استفادته عنه وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو المقيد
اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجرد اعني حاله المقيد الذي يستحيل
عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال
الغاية انا قلنا ان المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران لكنهما
وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته
او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار كاتبيته او بينهما تعلق
آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين او تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال
والمجاورة فانقض السلعات لا يقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية
مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق

بوجه

بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من آخر
كان هذا الاطلاق من باب التجوز والاتساع والمنازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فانه
بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون
العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة متغايرا للمعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة
الشيء ومرآة فيكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول
لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ومثل هذا الذي ذكره الغاية
استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و
مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم للاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال
والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل المعلوم منهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه والفرق على وجه آخر كما حققناه فليس الاجمال
بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا علمنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال
دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه تحقق ان
الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل يجوز تعلق العلم بالشيء من وجه
دون وجه اولا المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم
بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فقلنا ازوج هو اي ما في يده او فرد فانا نعلم في هذه
الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه
فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل والا لم يكن نعلم انه بعينه
زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها معلومة بالقوة قبل
ان تنبه للاندراج ولما بعد التنبه فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل
الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا اشكال ان كل مقدمة
كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى تستخرج الاحكام الجزئية المندرجة
فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك
الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع العلم الفعلي وهو الذي يكون سببا
للوجود الخارجي كما تتصور امرا مثل السرير ثم توجده هو اما الانفعالي مستفاد
من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلي
ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي تتفرع عليه الكثرة وهي

وجه

في المحصل

اي يختلف باختلاف القصد وعدمه

اي يكون العلم بالاجمالي

هل هو

المقصد الثامن

اقول هنا مبحث وهو ان ما ذكره الاحتجاج
الى ما قال اذ العلم بزوجية الاثنين موقوف
على العلم بالقاعدة الكلية واندراج الاثنين
فيها فالعلم بزوجية الاثنين في هذه الحالة
بالقوة القريبة من الفعل نور ابو يزيد راعه
وقاه

قوله هو
اثنين اي فيستفاد
القريبة من الفعل
وهذا عطف على قوله الكلي
من كلامه ان العلم بالقوة
انما يكون بعد حصول الكليتين
بالقاعدة وعلم باندراج
الجزئي فيها فما ذكرنا انه قرار
في الواقع فاسد ... نور ابو يزيد راعه
وقاه

المقصد التاسع

افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي تتوزع على الكثرة وهي من افراده الخارجية التي استفيد
منها وقد يقال ان انكالك مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبني على وجود الطبائع الكلية
في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علمه تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود
الممكنات في الخارج كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف
علمنا بافعالنا ولذلك تتخلف صدور معلوماتنا عن علمنا وقالوا ان علمه باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها
على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى بالعناية الازلية واما علمه تعالى
بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا انما بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له
بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد العاشر قالوا ان الحكماء مراتب
التعقل اي التعقل للنفس الناطقة اربع الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض
لادراك المعقولات وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال
الطفولية وابتداء الخلقة استعداد العلم ليس هو من ادراك وليس هذا الاستعداد
حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة
تشبه الهيولى الخالية الاولى في حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة
وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي
العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا
للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وهو اي ذلك الشرط الحادث الاحساس
بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست
بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في الآلات الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض
استعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه
علوم ضرورية ولا نريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
قد تفقد اما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة
والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا تتصور ان ماهية اللون التي توصل الى ادراكها
بالابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي توصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد
شرط للتصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد
حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية
فان فاقد الوجدان فاقد لها ايضا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما

هذا قسم ثالث

لكنه

عنده

المقصد العاشر

الانسانية

فان تصور

فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات
واجلاها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية قطعا فالعلم بالضروريات
المتوقفة على شروط فقدت انما المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من
الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها
النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا احاط بطرق الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل
ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما انتهى من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها
من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل
اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقتدر بها على استحضارها
متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات
التي ادركها بحيث لا تغيب عنه ومآل ذلك اي حضورها بالفعل مشاهدة للقوة العاقلة الا انه
والانسان في جلباب من بدنه ام لا ففيه تردد اذ يجوز عند العقل ان تتجرد بعض النفوس
الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة كانها لمحة برق ثم ترجع
عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير التشاهد ملكة راسخة فيه
وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها برهة لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة
انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس مشهورا والمسطور
في مشاهير الكتب ان اخر المراتب الاربع معتبرا بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل
المستفاد بالنسبة الى نظري ونظري اي حضورها بالفعل للقوة العاقلة ولا شبهة في وجوده في هذه الحيوة الدنيا
ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان متأخرا في البقاء كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب
وسائل الى ذلك الكمال وهي استعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وبالملكة
استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد
قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه
مشتغلا بشواغل بدنية لا تاتي له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل
به الى استرداده بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا
المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق
على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بها العقل

اي صيرورة

دفعة

عنده

المقصد الحادي عشر

[illegible]

بالملكة وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان مال الذي سمياه على ان صنف العلم وقال
القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا بعد ان يكون
هذا تفسير الكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي تفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح
القبيح لانهم يجعلونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل
ليس غير العلم والا جاز تقدير انفكاكهما في الجانبين او من احدهما من جهة اذ يمتنع عاقل
لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات
لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات
متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بجميعها
اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها لما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات
قد يفقد لفقد شرطها من شرايطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لانهم انه لو كان العقل غير
العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك
بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا امكان للانفكاك بينهما قال الامام
الرازي والظاهر انه اي العقل غريزة تتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم لم
يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الالات
وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهش وارد عليه فظهر
ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا اشكال ان العاقل اذا كان
سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية
تتبعها تلك العلوم وقد انتهى بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي
التغاير في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا
بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الشيخ سواء والامام الرازي سواء تماثلا
اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان
المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين
واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فقد تماثلان عند الشيخ ومن ثم امتنع اجتماعهما وسبق
احدهما سد الاخر قال الامدي هذا الذي ذكره من تماثل العلمين حق بلا اشتباه
ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين متعلق بما تعلق به الاخر فكل منهما
يقوم مقام صاحبه والا اي واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم
فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يوجب

والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم
بالضروريات بحيث يمكن بها من اكتساب
النظريات وهذا معنى ما قال الامام انها
غريزة لك ٣ صد

المقصد الثاني عشر

[illegible]

في اختلاف العلمين كما لا يوجب اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف
بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي والفرق بين الوقت هنا اي فيما نحن فيه داخل
في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من
حيث انه في وقت آخر لا شك ان ذلك الشيء باخذه مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الاخر
واذا تعدد المعلومات فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثمة اي فيما ذكروه من النظير
عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدده اي تعدد ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر
هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين فانه كالجوهر لا يختلف
بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي
تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم
لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين
بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الامدي على ان اعتبار الوقت يمكن على
وجهين احدهما ان يكون قيدا للعلم فلا يوجب تعدده تعدد ذاته فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا
فرض تعدده فيهما كالمتماثلين والثاني ان يكون قيد المعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا
الذي ذكرنا من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على القول باتحاد محل العلم اي العالم واما
اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين
القائمين بهما صفة الاختصاص بمحله لذاته اي بصفة ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره
فهما مختلفان لان المثلين لا يتساويان في الاوصاف المستندة الى الذات والا فيتلاق
كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسياتي
لذلك زيادة بيان هذا وعبر بالوفاق والسبب فان الامدي اورد هذا المبحث في اوائل
ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فما بعده اشار به
الى ما سياتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والتخالف واثبات ذلك على منكريه
فالمحقق تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديم مباحث التماثل والتخالف في مرصد الوحدة
والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر ينقلب العلم الضروري نظريا
والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلاثة الاول قول
القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة في جنسها
الذي هو العلم فيصح على كل منها ما يصح على الاخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون
نظريا وكذا الباقي قال الامدي ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس

المقصد الثالث عشر

عدم

لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون مشاركة فيما يكون
جنسا لها فما هو عرض عام بالقياس اليها فلا اشكال في الاختلاف بالنوع والتشخص اما الاختلاف
التشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل النوع او
التشخص يمنع ذلك اللازم الذي يصح على النوع او التشخص الآخر اذ لا يجب ان ما يصح على الانسان ما يصح على الفرس
وان كانا مشاركين في الجنس ولا ان يصح على احد ما يصح على غيره مع مشاركتهما في تمام
الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او تشخص وكانت خصوصية نوع او تشخص
آخر مانعة منها فان قيل النظر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فلم يلزم
ان يمنع التماثل او يجب منع الصحة الى تشخص الآخر او المماثلة كما اشار اليه المذهب
الثاني عليه اكثرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز خلو عن الضروري اذ قد مر ان النظري
ينافي العلم بالمطلوب فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري
خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع
الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء والآخر وذلك في الضروريات
التي يلزم العاقل وانه مع بالوجدان الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات
يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما علا ما من الضروريات
التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل اذ هو
جائز لا يلزم من فرضه وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظريات فيستحيل حصول شيء من العلوم
النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل على ما عرفته آنفا وايضا حصول
العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك المعدوم اعني انقلاب جميع الضروريات نظريات غير واقع وانما
انه مستحيل فلا دلالة له عليه اصلا المذهب الثالث هو قول الامام وعليه امام الحرمين انه يجوز
الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل اي كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اي
النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا
شرطا لنفسه ومتوقفا عليه بمراتب ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه
يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز
اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به اي
بالنظري ومنع المعتزلة ذلك يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب
في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله وصفاته ولو انقلب
ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما في سائر الكتاب ولو لم يكن مقدورا ارتفع التكليف   مترمو

به على زعمهم ومستندهم في الجواز اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس فقد مر
ما فيه من ان التجانس بين العلوم ثم وان سلم فالاختلاف النوعي او التشخصي قد يكون مانعا من ان يصح
على بعضها ما يصح على غيره

المقصد الرابع عشر

المقصد الرابع لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري
وهل يستند العلم الضروري الى النظري او لا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه اي
لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا
بل نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين
ضروري ومع ذلك مبني على وجود ما هو علم به اي بوجود ما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون
الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل
الدال على عرضيتها فان بعضهم انكروا كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات
فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذكر الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع
بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع
العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل
ليس بشيء فهو مكابر اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم حصول ذلك
الامتناع يستلزم العلم به كما عرفت في اوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم
بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف التصديق على وجود
اطرافه واما تصورهما اي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق
الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب ويتوقف على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم
ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري
المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اي في العلم
بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون ح
التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري والحاصل ان تصوراتها على وجوه لكن ليس النظري   هذام
فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب جاز ان يكون
مفرداته نظرية ويتوقف التصديق على النظري في مفرداته لا في الحكم فيكون مستغنيا في الحكم عن نظر
كاسب له في ذاته فيكون استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا
يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا
العلم التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم ان يكون الكتاب التصديقات النظرية من الاقوال
الشارحة والا كان لا واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري على ضروري

المقصد الخامس عشر

اخر فيه خلاف لا جرم احتاج الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز
توقف الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري
على ضروري آخر فان قلت المتصورات الضرورية موقوفة على تصورات اخر فانها الضرورية
بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق
هو التصديق وكذا الحال في قوله فان قلنا الخ هو ما للنزاع بين معا فان الضروري المفسر بما لا
يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون موقوفا على تصديقات نظرية اذ لا يراد به ما لا يتوقف على
نظر يتضمنه او يكون كاسبا له بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم
له كالعلم بالمستحيل فانه اي المستحيل ليس بشيء والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد
اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو مناقض حيث قال المعلوم لا يعني
به الا ما يتعلق به العلم فاذا قيل المستحيل متعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة
قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح على ان لا يسمى
معلوما اي يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان منفيا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا
يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال والانصاف ان الا نظر بجملته خرج من ان يكون مخيل
الشوه اي الخطأ فيتطلب عطف على ان الا نظر له اي لولا كلامه الخارج من فيه محالا في الخطر
ما استطعت وحاول حل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء
من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي ليس له سبيل الى ان يدرك في نفسه بحيث يحصل
في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او
الضدين فيتصوره اي يتصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن ان يعقل بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله
بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول له حصل منه في نفسه صورة
في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق
المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
السواد والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى
باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور
الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي
بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل
بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة.

المقصد السادس عشر

وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما ليس له معلوم يتعلق به وكذا العلم من حيث ماهيته
وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته وقيل ان حاصل معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت
فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف ... فانها ثابتة عندهم في العدم انفا المقصد السادس
عشر محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل
الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيره لان
البنية ليست شرطا للحياة والعلم فان جاز يخلق الله تعالى العلم به كان عالما لكن
السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى
فيكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة نفوا باستحالة بقاء سائر
الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق
بها التكليف واختلفوا في العلم المكتسب المتعلق بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم
ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو خلاف ما
عليه من الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم
مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها
وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر
اي الحواس الظاهرة والباطنة ويستفصلها اي الناطقة المجردة واحوالها وشرائط المذكورة
ومحالها تفصيلا تاما وانما معرفة ما سواها وكيفية ادراكها بحسب الطاقة البشرية ومنهم
اي ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها
بالكليات بذاتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على
الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم
عليه والمحكوم به وسياق الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيتبين لك في مباحث النفس
ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الآتها
فلا احتياج للنفس من هناك النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة
وفيها اي في الارادة مقاصد سبعة الاول في تعريفها قيل اما اي الارادة اعتقاد
النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية
فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه
قدرته وقيل ليست الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هي امر ... الداعية

المقصد الخامس عشر (margin, right page)

المقص ... (margin, right page)

ولا نشأ بها (margin, left page)

النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة (margin, left page)

واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر
او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد
ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو الميل
الذي نجده مغايرا للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا
ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب
عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره
ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارض والميل الذي
ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه
العلم والاعتقاد على ما قيل كالشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل
اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة
عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فلا ننكره
في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع كما سنبين في المقصد الثالث من هذا النوع اما الصفة المخصصة المذكورة غير الميل
وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب
حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة
بالميل المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت الارادة لعدم تعلق
من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء
ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة
الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادتنا اذا تعلقت بفعل من افعالنا فانها لا توجب
ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه
وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من
قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة
قصدا الى الفعل هو اي القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا الامر
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم
على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه وقد استدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد
الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
بعدم

وسقى

وسقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل والقصد اليه بل يكون جازما بانه سيفعل
الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط
من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا امكن
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغ كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد
النفع او ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة
به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا
في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان
في الافضاء الى المطلوب الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملتجئا في الهرب يختار احدهما بارادته
ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه
بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان
الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث
للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ونحن نعلم بالضرورة انه في دهشته وحيرته
لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى
النجاة ونعلم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع عنده رغيفان
متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه
الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع
لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء
لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة
المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققناه فان قيل
من البين ان الفعل في تلك الامثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها قلنا سلوك

بينهما

احد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى
سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص بسبب ان تركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران متعددان
متساويان وقد رجح احدهما بلا مرجح اليس هو المطلوب للمعتزلة ان يقولوا السير بالذات من عرض
الساهي ووقوع علم الانسان بالصور المتزاحمة من رجح بحسب اعتباره لو لا ما لم يختر شيئا
مما فرضنا وهو ليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة
المذكورة صارت سببا لعدم اثبات الشعور في الحفظ فلاجل ذلك لا يعرف الهارب
الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة ايضا وقد يقال اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي
يدفع الضعيف كما هو الشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو
الاقرب الى اليمين المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس

المقصد الرابع

الى الامور المستلذة بنفسها دون الشهوة فوجب الاول لا الارادة قد تتعلق
فانها لا تتعلق بنفسها الا باللذات واذا ذكرت متعلقة بغيرها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الفرق
نظر عرفته انت مما اخترناه في الارادة من التوقف سيما اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له اي ما لا شبهة في الكلام الا ان ذكروا هذا الفرق على تقدير ان تم
اياتنا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقرير اختلفوا في ان تلك الارادة المعدودة
هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا والوجه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل
اختياري وقال يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان
قد يريد شرب دواء كريه الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون
الآخر وقد يجتمعان في شيء آخر فيكون بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للارادة وفي
اللذيذ المعلوم وجدت الكراهة من غير النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام
متنفر عنه المقصد الخامس انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور
مقارن لها عند اهل الحق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم
جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه
واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي

المقصد الخامس

يسمونه ارادة كما هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتأمل المقصد السادس قال الشيخ

المقصد السادس

الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها
اي غير تلك الكراهة فاما متماثلان او ضدان فلا يجتمعان لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين
واما متخالفان لكان اي اولا لتماثلهما ولا لتضادهما فيجتمع ضدها بل يجامع كل واحد منهما ضد
الآخر اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه
وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا
ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم
كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم نقل ضد ارادة الشيء كراهته وذلكما
الشيء فيلزم ... كراهة الضدين لان استحالته ممنوع بخلاف استحالة الارادتين معا واستحالة
ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال واجيب عن استدلال
الشيخ اما لا نم ان المخالف يجامع ضده لتلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما
للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد
صاحبه وجاز ايضا كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد
ما خالفه والا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيئا منهما
ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينقضه وهو انه يريد كراهة
الضد الشعور به اما تفصيلا وهو ظاهر وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يكون ان يخطر الشيء
بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فيستحيل حينئذ الارادة المتعلقة بالشيء عين
كراهة ضده فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة يستلزم الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظ
واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة
فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين
الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة حال الشعور بالضد ولا
يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء
وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد مطلقا اذ قد تبين
انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور لما اشترط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي
ابو بكر والامام الغزالي يستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد
مكروها عند ذلك المريد والا عند المعتزلة خلافه لجواز ان يريد الشخص الشيئين

كل واحد منها في وجه ارادة على السوية او ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر
فيكون ان مرادين لا على السوية وهذا الحق الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي

المقصد السابع

الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا المقصد السابع قال القاضي
من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تعيد متعلقها صفة زائدة على
ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فالفعل تعيد كونه طاعة كالسجود
بارادته تعظيم ومعصية كالسجود بارادته للصنم والقول تعيد كونه امرا او تهديدا اي ان اراد اي
القاضي والبصري انها اي الارادة تعيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة
كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري
لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له كما مر فكيف تقوم به صفة وجودية وان ارادا انها
تعيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا قصور في ذكره ومن فائدة النوع الرابع

النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة

الاول من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه في تعريف
القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج عن هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان
توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للطبائع العنصرية
وقيل القدرة ما هو قريب مبدأ للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر و
القرب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال
مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع
والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في حصول الافاعيل ان كان من الطبائع والكيفيات
دون النفوس النباتية والحيوانية كانت تلك النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل
وان كان المؤثر فيها من النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القرب
لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يجاب بان معنى استخدامها اياها انها
تُحرّكها للتأثر في حصول الافاعيل وبهذا الانتهاض انتهضت الفاعل كالقاسر في الحركة
القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحرك بحركات بحسب الطبع داخلة في المبدأ وخارجة
بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التعريف الاول لانها تؤثر على وفق الارادة
وبهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كما يتناول القوة ايا ما او
يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا النفس الجوهرية وان كان مستبعدا جدا
دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ الافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة

بعني ان حركة الحجر المرمي الى جانب فوق
الى الرامي وان كان فاعل الحركة في المقسور
هو طبيعة المحض حقيقة

الاول

واحدة مع الشعورية والنفس النباتية كذا في النسخ المأخوذة وقيل هو سهو من الناسخ
لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن
ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا
لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية
فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة
والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لما في الاجسام البسيطة التي
طبيعة كالمائية والنارية او في الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة البردية
التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست
قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد
ويرد عليها اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر
في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ الاثر فلا يدخل في التفسير الثاني
وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيره فيه واقعا اي في الحال ان فعل العبد
واقع بقدرة الله تعالى اي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد لما هو واقع بتاثيره فيه لما سنبرهن
على انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله تعالى شيئا من الافعال
المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا
وجب ان يقعا معا وانه محال وذلك لاجل وايضا اذا فرض صدوران لا واسطة بينهما كان عدمهما
معا محالا او يكون احدهما عاجزا اي غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه فيلزم ترجيح لا مرجح
انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا انه لا يلزم منها تعلقها بالمقصود
تعلق قدرة العبد بها والا لزم عدم تاثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها
عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك
في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها
ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بجهة المقدور المعين
لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتها بمقدور معين كانت القدرتان
بالنسبة اليه متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفه على سواء فيكون تاثير احدهما مانعا
من تاثير الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور

ايضا هو

عاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة او لا
الاول الفلكي مبدأ لفعل واحد او لافعال مختلفة فالقسم
الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية
والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس
الملخص الا اعتبار قيد القرب في المبدأ
الا تفسيرا والاول تعبيرا

معين لا نسلم ذلك وبيانه لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تساويهما في كون ذلك
المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل
الذي نحن بصدده نفى تاثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة
على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد العبد ضده الى
آخره اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد
في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع
لما هو معلوم بالبداهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط
عن علو ضرورة فالاول اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيبها وتوهم كونها مؤثرة
فيه وسمي تلك الصفة قدرة واستطاعة دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى السقوط
ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثير
قدرته اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ارتكاب مثل هذا الغلو فان قال جهم لا اريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة
واذ لا تاثير لما ذكرتم فلا قدرة كان نزاعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة
بالبداهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه
معنا في اللفظ لانه اطلق القدرة على تلك الصفة وهو بحث لغوي حقيقة القدرة وماهيتها انما هي صفة مؤثرة معناه
فانه الشائع من تواضع اللغة وقد يطلق عندنا كما في القدرة الحادثة عندنا المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين
قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل هناك تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين
او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا واورد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب
الاشاعرة ويحتمل ان يراد بمعنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان
دليل التمانع انما تم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في احد الالهة والثاني
غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد
الاقدر ترجيحا بلا مرجح وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة
للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فالفعل
مقدور العبد كسبا مقدور لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين
مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على زعمهم ان لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير
كونه مقدورا بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكونه مقدورا من قدرتين كاسبة وقدرة مؤثرة
كلهم اتفقوا على امتناع مقدور بين قادرين مؤثرين لدليل التمانع وعلى امتناع مقدور بين قادرين
كاسبين لان الكسب هو ان تتعلق القدرة بالفعل فلا تتعلق القدرة الحادثة اي القدرة

الثالث

٧

المقصد الثاني

لا يتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا تقدر زيد على فعل في عمرو ولا مقصود
انسانا ما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل مغاير ولو بالتشخص لفعل الآخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص المقصد الثالث اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة بزعمهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال
بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال من
اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث
قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر فيه النزاع
وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ
عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور
وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة
والعلم بها والذي عليه الاشاعرة وبعض المعتزلة انه ضروري نعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث
قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط من علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا
لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الجبائي من
المعتزلة هو اي طريق اثباتها ان الفعل يتاتى اي يتيسر من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر
فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك
على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يحصل الطريق اثباتها
بتاتي الفعل فان قال الجبائي يتاتي الفعل منه اي من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع فالعاجز
يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع الذي هو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة
للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بالصحة الا انه تخلف عنه الفعل لاجل المانع بخلاف العاجز
اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض
زوال ما بهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لك المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو علي الجبائي هو
اي طريق العلم بالقدرة الحكم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة في الشخص
ولا قدرة له عند اتصافه باضداد الفعل من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت
القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا المقصد الخامس قال
الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به
في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل
بل يمتنع وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده فيه بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في الحالة

المقصد الثالث

المقصد الرابع

المقصد الخامس

التي وصفتها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل ش ح لان كون المقدم على الفعل
مقارنا لم يستلزم امتناع النقيض اي كونه متقدما وغير متقدم معا لزم من جعل الفعل قبله ح ولا يكون ممكنا
اذا الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا الممكن الفعل مكنا لم يكن مقدورا اصلا فلا تكون القدرة علة موجودة ح
ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل محالا متصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المط فان قيل نحن لا نسلم
ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول
القدرة في الحال انما يتعلق على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة الان بالفعل في ثاني الحال
لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضر بنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس ممكن
قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل وايجاده
اياه على رايكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل ح
اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام
فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فلا يقاع ايقاع اخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة و
الفعل الحادث وبينه امور غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول
انضمام الموقع بعنه الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه
اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل
مح فانه ان اراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل مح فلا كلام فيه اذ لا شك انه
تناقض لا يستلزم امر ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل و ان لا يكون متقدما عليه بل معه و
يستلزم امر ايضا لغيره وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا الح لم يلزم من جعل الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل انما لزم مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون
هذا المجموع محالا دون الفعل وحده لكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد بالمحصي انه وجود الفعل في زمان
عدم الفعل لا بان تحتمع فرضه بل بان يفرض حلوه اي حلو ذلك الزمان عن عدم الفعل و يفرض
وقوع الفعل فيه بدله واثره غير في نفسه ولا يستلزم محالا فيتحقق تعلق القدرة به قبل حدوثه
على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله مح بشرط كونه قبل الفعل وليس مح
اذا لم يوخذ بذلك الشرط كقعود زيد فانه مح بشرط قيامه اي مع كونه قائما فاعلا فيكون الاجتماع
محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل تعدم القيام ويوجد بدله
القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار و محمد بن
عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة

بل هو

ايضا هو

معا ح

الا هو

بر

قبل الفعل وتعلق به وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم
من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قادرة عليه اي على ذلك الفعل
لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجوده متعلقة بما فانها شرط لوجود المقدور
كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب
البقاء وجوز افناء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم افناء الفعل ووجدنا القدرة وتسليم
على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه
الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا
صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة موثرة وهو مم ولو سلم تسليمه
نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون
ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده
والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود اخر وتحقيقه ما عرفت من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب
الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه
الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي حال بقائه
والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه محقق الوجود
والحادث حال حدوثه محقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت
القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا اثر لتعاقب الاوقات
في الاحكام الانفسية قلنا نلتزم ذلك اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة
به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود
عن عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره الذي هو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم
فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه لما كان موجودا
حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود ليس هف لكونه مطابقا للواقع او نقض
دليلهم لولا تاثير العلم في الاتقان فان الموثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية
عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان في حالة البقاء وان كان ذلك شرطا عندهم حال
حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل موثر في اتصاف الفاعل بكونه
فاعلا حال الحدوث وبعد به كون الفعل باقيا عندهم لا يوثر في اتصافه بالفاعلية حال
البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبون مقارنتها للوجود حال
الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال

حال هو

في القصد السابق ناصد العلة المعلول

حدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين بعض الصور الثلث وبين القدرة
لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او تقدم
مقدوره والفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره ثم حدوث قدرته او من قدم قدرته لزم صح
قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فعلم ثبت تعلق القدرة
المجيب الآمدي بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك
بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة قال المحقق وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره
الآمدي نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم يعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان
للسبب الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة
ادعوا وجود القدرة قبل الفعل وتعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما صح
لمذهبهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق
معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة واعلم ان امتناع
تعلق القدرة في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان بالفعل صح
متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسب هذا التعلق اذ يجوز ان يكون القدرة موجودة قبل
الفعل وتتعلق به قبله بزمان محدود لان الفعل فيه ممكن فالصواب في الجواب ان يقال القدرة
القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا تبقى زمانين عندنا فلا يلزم من جواز
تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا
لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم
من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت
القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير
مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يعصي عاص اصلا لانه مع الفعل
لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب
قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب
رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان
فيلتزم مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف
بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فلنلتزم
جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو
بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا

اذ لا تعلق اصلا الاخر عند الاشاعرة

له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا
للمكلف مشروط عندنا بان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط التكليف صح
حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور
فعله صح له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له ولا تركه فلا يجوز التكليف
به واما ما ذكره من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على ما عرفت من التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي
بطلانهما فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول قالوا يجوز خلو القادر عن جميع مقدوره اي
جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع
ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة
وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع
الثاني انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى الآلة القائمة
بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى الآلة كالخارجة عنه اي
كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بما هو غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق
بمقدور ما اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في
ثاني وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط ولا تتعلق به في الحالة الاولى الا انه الاتي في الحالة
الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة
حال وجودها متعلقة بايجاده مطلقا اي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة ثق صح
وما بعدها ليس تختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل
في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل حال هي حقيقة يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال
وجود الفعل قال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه قال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال يفعل صح
ابن المعتمر قال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد
العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال تبادر منها الحال وكان
ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع
قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة
على افعال الجوارح يجب ان تكون قبلها قال الآمدي بيان واشباهها من الاختلافات
التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غير مهم ما صح
فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال

اي يوجد القدرة ووجد الظرف الذي في الحالة الثالثة تتعلق بغيره لكونه متضمنا لعدم الوجود

فقط قال الآمدي ثم ان المختصين لتعلقها بالحالة الثانية صح

القدرة

المقصد السادس

كونه ممنوعا عنه منعه الاساعن اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا
عليه في حالة المنع اذ لا فعل ثمة فلا قدرة عليه فقال اي لكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة
وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة
بل يضاد المقدور ويتنافى مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون
بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة
للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل
انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق
بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي
لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد
منهما غير قادر على الحركة والاستواء بينهما مكابرة لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما
وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات
اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته
ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال التقييد اذ ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته
قطعا والجواب عن الاول انه لا فرق عندنا بينهما الا انا نعود الى جريان العادة من الله
سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد
وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد
وهذا القدر من الفرق كاف لشهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل
صفاته حال التقييد فان القدرة لم تخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه مطلقا
ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها

المقصد السابع

فيه المقصد السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل
لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها
لتلك القدرة المتعلقة بها بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا
سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة
لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا
مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم تدرك الجهة تتعلق
بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد فتردد جوابه
فقال مرة القدرة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات الغاية هـ

البدل

ولوها

ولكونها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات
وغيرها فقال القدرتان كل واحدة منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها تارة هـ
دون متعلقات الاخرى وقال تارة بل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب
والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة والبنية المخصوصة المناسبة
لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون
القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من
المعتزلة وكثير من اصحابنا القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة يتعلق هـ
الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس لا بعض المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات
مع اتفاقهم باسرهم على انه لا تقع بها اي بتلك القدرة الواحدة متماثلان في محل واحد في وقت
واحد ثم انهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة
الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي
هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه
وسيرتك كيف وعليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل بنيت الدعوة الى دين الحق
والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها
بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا انه حالة غير مقدور له فهو تم وان اريد به
انه مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا يقدر على تركه سواء فهذا عين ما ندعيه ولكن منه
ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا وان اريد المعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الاترى ان
من احاطه بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن الخروج من جهة الا في فانه قادر على الكون في مكانه
[illegible] مع انه لا سبيل الى الانفكاك عن مقعده قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء
لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية
التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد
الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بنسبتها ولا شك انها
اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة
الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها

اي تمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات هـ

شرط مخصوص بتعيين وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المؤثرة الا ترى ان القصد
المتعلق بها شرط لوجوده دون غيره وبه يحصل الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام
ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها
لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل
الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث اذ المعنى بجعل الشيخ
وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال انما يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان لا يكون اطلاق القدرة على افرادها
بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القدرة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت مختلفة في انفسها
متخالفة بالماهية او بالهوية

المقصد الثامن

العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة
وبعض المعتزلة خلافا لابي هاشم في اخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفى كونه
معنى موجودا اما انه معنى موجود فلانه من الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث
انه نفى الاعراض مطلقا الثاني اثبات كونه وجوديا الفرق الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل
فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في
الزمن صفة وجودية هي العجز وليس في الممنوع [illegible] والاولى ان يجاب بان التفرقة الضرورية
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على [illegible] قال الامام
الرازي لا دليل على كون العجز وجوديا [illegible] من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس
اولى من العكس [illegible] كلاهما محتمل [illegible] كان الاحتمال باقيا وفي [illegible]
ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء فيكون القدرة
اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء وتسمى بالتمكن او بامر علة له جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته الارتعاشية عن حركة الاختيار
فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى محتجين لكونه وجوديا ثم الشيخ ابو الحسن
الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز
عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به
والعجز على هذا القول ان العجز لا يسبق الفعل عنه ولا يتعلق بالضدين على ما ذكره في
القدرة وله قول ضعيف وهو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة
وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا

اي انه من جهة

المتحدي

اثنا عشر

المقصد التاسع

المقصد العاشر

اليه

اليه بحث كاسبيل له الى الانفكاك وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين معا وكذا اي كونه على هذا القول
تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز
اجتماع الضدين في العدم والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا تقدم العجز على المعجوز عنه
في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت سبقه القول الاول الذي
هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فيتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة
متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا وتحقيق ذلك ان الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان
متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا واذا فسد القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على
عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف وقد يقال في الاستدلال على القول الثاني انا لم نعلق
العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي لمعارضة القرآن اي يلزم ان لا يكون المتحدون بمعارضته عاجزا
عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه
عن الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة لا تكون بالاشتغال
لا باعدامها لكان حاصلا ويمكن ان يجاب عن الاستدلالين بان العجز عبارة عن سلب القدرة
لعدم القدرة وهو ممتنع وايضا صورة جزئية متفق على الامتناع كما في المرتعش فالزمن عاجز عن
القيام بالمعنى الاول دون الثاني عاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول
عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشار اليه المقصد
التاسع المقدور يتبع للعلم او للارادة المعتزلة خلاف فمن قال منهم موقع للارادة فلانه
اي كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة مقتضاها فانها صفة مؤثرة على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم موقع للعلم فلان صاحب السكتة في صناعة لو لم
تحد مقدرته صدر عنها افعال متقنة لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيلها لعدم شعوره بها او لو قصد لم يوجد على تلك
الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق تراه يكتب دقائق في حروف واحد بلا قصد
اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد
مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر النوم ضد للقدرة فلا يكون
فعل النائم مقدورا له وليس ضد الها فان يكون فعله مقدورا له فيقول اتفقت المعتزلة وكثير منا
على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة
ثم اختلف المجوزون في تلك الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم
لا ينافي القدرة مع كونه منافيا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو
اسحق هي غير مقدورة له فان النوم ضد القدرة كما ينافي العلم وسائر الادراكات وتوقف

نها

القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا الا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم والا بكونها ضرورية له بل
كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي وقد يحتج للضرورية في الحلم بكونها مقدورة للنائم من حيث
انا نفرق بين ارتعاده في نومه وبين تحركه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ
من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يجد مخلصا عن التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو
بعيد عن المعقول قال وهذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه مذهب القاضي من جواز ان يكون
الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل المستيقظ شرط في الاكتساب
او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وسائر الادراكات فما تقول ذاهـ
في ما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى الجواب بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين
اما عند جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبعاث الشعاع
وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في
الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة
والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب فلانهم وان لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من
الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم تجر
عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا
حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق
بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من اخبار المبصرات وسمع المسموعات وذوق المذوقات وغيرها من
الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجده النائم
لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم حقيقتها
يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما
يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك للنوم هو الحس يوجد هو
المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا ادركت صور المحسوسات الخارجية
وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها
تركيب الصور اذا ركبت صورا انطبعت تلك الصور في الحس المشترك وصارت مشاهدة على صورة هو
حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورا خارجية بل لكونها
مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما اذا خليت و
طباعها ما قرت عن هذا الفعل اعني رسم الصورة في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين
لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بعض الصور لم

وذلك لان الحس المشترك هو

لم يتسع لغيرها من الصور لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها القابل وثانيهما
تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملها فانهما يعوقانها عن عملها واذا استولى عليها
الى الانطلاق او احدهما تفرغت لفعلها وقوي سلطانها في التصوير والاشكال الى الشخص اذا نام انقطع
عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول
ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك منطبعة فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس
المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك
من النفس الناطقة وذلك بما تجده من العقل الفعال فان صور الكائنات من الازل الى
الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل روحانيا هو
بتلك المبادي اتصالا معنويا وينتقش بعض ما فيها مما كان او سيكون او كائن الآن لكنها مستغرقة
في تدبير بدنها فيعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها
ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت
بمصالح الناس رأتها ولو كانت متخذة همتها الى المعقولات لاح لها اشياء منها ثم ان الامر
الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة المجبولة اي الخيال عليه من
المحاكاة والانتقال من شيء الى ما يناسبه بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة
والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة واي شيء صورا اي تلبسه صورا جزئية اما
قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة عنه فتحتاج في صرفها عما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي
الى التعبير وحينئذ يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورتها
المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد الا برتبة او مراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة
ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما هو في نفس الامر وقد لا تتصرف
فيه اي فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية
فيقع ما رآه النائم من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف تصرفا كثيرا فيتنقل منه الى نظيره ومن ذلك نيس هو
النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك المثالات حتى ينسد على المعبر طريق الوصول
اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل مما في الخيال الذي هو خزانة
صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس
المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية والاكثر فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال
يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس
المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد يحصل ايضا

ولذلك صح

بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وربما شاهد فلما تخلى النفس عن المنام ما يرى القبيل والماما توجه
مرض كثير ان خلط من الاخلاط او بخارا في المرض اذا اشاد خلطا او بخارا وتغير آثر روح الحامل
للقوة المتخيلة تغيرت اعيا ما يحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر
والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان
البيض وبالجملة فالمخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد عليها الحس المشترك بتفسير الوارد
عليه من الخيال وربما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام التي لا تعبير لها بل التعبير فرع
للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن يمكن من حمل ما يقدر من الحمل والا يمكن من حمل ما يقدر لكن
معها اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الآمدي
وان كان الموجود في اكثر النسخ حملها وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى
فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها فقيل هو قادر على حمل احديهما اي احدى
المائتين من غير تعيين وغير قادر على حملها من غير تعيين اي هو قادر على حمل ما غير معين من هذه الجملة
وليس بقادر على حمل ما بين منهما غير معين ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم
في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات
العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا
بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر
من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قادرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا للاصل
المشروط بما ذكر فالخلف في الرد عليهم المحل فما في قسم هو المحل المتحرك وهو مختلف حتى ان المقدور
ممكنا هو الحركة ومحلها الثاني فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتها مخالفا لذلك الشرط
فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد المتعلق غير ما في الاعتمادات في العين الثاني حتى لا يقدر
على الجمع الا بزيادة في القدرة هو ان الاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على الجمع
الجميع قلنا هو او ان يخلى في الثاني المتلاصقين فما تقولون في اخرى منفصلا عن المائة المحمولة فان قلتم
انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القوة غير ما هو في الاعتمادات الاولى فلا يجدون
ذلك في الثاني المتصلين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها من حمل المحمولة فنقض لاصلكم
لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين الفرع الثاني تحصاي شيء وكل منهما على حمل جسم اذا
اجتمعا عليه اي على حمل الجسم وحملاه معا فقد اختلف المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو الكرم حملها ولي بجملة
كل واحد منهما فكل منهما يحمل وكل جزء من اجزاء المحمول الا ان حال الاجتماع مخالف لحالة الانفراد ولزم اجتماع
فاعلين مستقلين على مقدور واحد فيستغنى بكل منهما عن الآخر وبالنزم هذا القائل جواز

اجتماعها وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال هو ابو هاشم وابو الحسين والكعبي ما حاصله ان البعض
لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حاصل للبعض الآخر كذا علامة لما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة والآخر
ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما اي بعض معين في نفس الامر وكما يعمل الا حكمة فان نسبة
كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية فلما صح بين الشيئين لفعل احدهما
النوع الثالث من مسائل ما هو متعلق على هذه الفروع احداث هو التولد انما قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال
متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان تحرك الشخص بقدرته الواحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة
اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا ان ضرب الالة بيده عليها دفعة فتفرق في جهات والما في محال
مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة اي في محال المائة
واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء
من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء
وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم يكن
القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك
جزء آخر قدرة على تحريك جزءين لكان تلك القدرة ودركها واو بل التمكن قدرة على تحريك الاجزاء باجمعها
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر المتحمل على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان
عدم الاولوية حال الاجتماع هذا ما اتفق عليه القائلون بالتولد وهو من فضل بحكايتهم البارد وحدوده عليهم
ولهم المجبرة فاذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء فتوجب في كل واحد منها حركة
ويمتنع عليها عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام شيء ولا زيادة في الاجزاء بل لا قادرا
هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا غير انا وجدنا ان لهم مستقل بحركته عند الافتراق
يعجز عنها ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع
قدر متعددة لاجل الاجزاء المتلاصقة ولعل ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لكن ان يقال
جرت عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يوقف التحريك
في المجتمع على قدرة قوية منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يحيص
لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الآتي انما يقدر القادر على المشي بالربط
والتقييد ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله جواز منع القادر وقد
بان بطلانه وان سلم صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون
المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود معنا نحو فيه من الاجزاء المجتمعة كيف لا والفرق واضح بينهما فان
ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال

المانع سيدور ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنقسمة وبما نقلنا يتبين ان كلام الجبائي من تتمة
النوع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال
الجبائي الاجتماع مانع الحركة كالثقيل فانه مانع عن الشيء الملاصق وقال عليه [illegible] اي كون التقييد مانعا عن
الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل [illegible] الى الجاه الممنوع بالمكان
الى الفعل الموجود كما بينا بطلان كون المعدوم متعددا باشياء [illegible] كون القدرة مع الفعل
وبه اي يكون الاجتماع مانعا عن الحركة منع الجبائي كون القادر على فعل مانع من [illegible] على فعل
الاولى [illegible] وحكم بانه ليس قادرا على [illegible] لان كون الاجتماع مانعا في الفعل يقتضي كون ذلك القادر
قادرا على فعل الاولى [illegible] قال عليه المقصد الحادي عشر اي من مقاصد النوع وكان سهوا من
الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لان مباحث النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث
كما فعله بعضهم [illegible] هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان فرعا خامسا واما جعله
مقصدا حادي عشر فلا وجه له [illegible] بينه وتبرة [illegible] على التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم
من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان الرفع اشق
واقتضى من تحريكه دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لابي هاشم واوجبوا التصعيد
والرفع زيادة في القدرة على الدحرجة [illegible] والاخير [illegible] في الكلام [illegible] الزيادة الحاصلة
على القدرة الواحدة لا الاحتياج الى [illegible] المقصد الثاني عشر [illegible] القدرة مغايرة للمزاج
من وجهين الاول ان المزاج [illegible] الكيفيات الجسمية بالتوسط اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع المشهورة [illegible] بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها
من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه لا يكون اضعف من احكامها والا لشك ان احكام هذه الاربع واثارها
من جنسها انما بالمزاج [illegible] من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس
وليس اثرها من جنس [illegible] الكيفيات [illegible] المزاج بل [illegible] الثاني المزاج قد يمانع
القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب [illegible] عنه افعاله بقدرته [illegible] الى
يمانع فلا يتحقق تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج المقصد الثالث بل الثاني عشر
قال الامام الرازي لفظ القوة اولا [illegible] لمعنى [illegible] الحيوان القوي يمكنه ان يصدر عنه افعال شاقة من باب
الحركات ليست باكثرية الوجود عن الحيوان لغيره هذا المعنى ميلا [illegible] انما المبدأ هو القوة التي كون الحيوان
اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم [illegible] الانفعال الشيء يسمى قوة ذلك لان من اوليات التحريكات
الشاقة اذا لا تنفعل عنها [illegible] على تمام فعله [illegible] صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا
اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو

المقصد الحادي عشر

المقصد الثاني عشر

بل الحادي عشر

المقصد الثالث عشر

كا

اي للقدرة

والاولى لصفة الاسم [illegible] العرض

كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح ان لا يفعل
كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم [illegible] للابيض انه اسود
بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وهو الحصول والوجود فكذا الامكان في المختص انما لا يجاء على ان المختص الذي
له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل انما هو المعنى الامكان قوة هو الامر الذي يتعلق به الامكان من
الوجود والحصول فقالوا المهندس ان [illegible] فيه قوة [illegible] اذا اعتقد
ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث [illegible] على [illegible] وقالوا [illegible] العالم في [illegible] على تعليها
اي تعليمها [illegible] واذا انتقش [illegible] المعاني على حقيقتها [illegible] في الكتاب
فنقول القوة يقال للقدرة والمراد هنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس
القدرة وهي كما قال ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه ما اذا كان
هذا الحد المعالج نفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل انتقضا ما ويتأثر من
حيث هو جسم ينفعل عما يلابسه من الدواء [illegible] الى الاوهام من ان الانسان هو هذا
الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات
فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما
كان هذا التقييد موجبا لعموم الحد [illegible] لان [illegible] الآخر هو المغاير
بالذات فلو قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان
الصادر من القوة اما فعل واحد وافعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها
اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية [illegible] والثالث القوة الحيوانية
والرابع النفس النباتية وقد [illegible] قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية
وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر
والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب
القدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر على وجه
الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل
لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب التأثير ولما كان القدرة مسماة بالقوة
اسم على سببها وانما حمل الامكان المقابل للفعل لانها للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه
بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو
الامكان الذاتي لا المقابل للفعل والتنبيه على ذلك قال الممكن وهذا اي الامكان المقابل
المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان

هذا يعني سادس

انما الصفة المؤثرة

اقول يعني قوله والمراد هنا جنسها اي جنس القدرة التي اطلق عليها القوة فانها لانه الكلام وايضا فالكلام ههنا ليس في بيان القوة التي هي جنس [illegible] والمراد وقوله

يعني ان قوله والمراد هنا جنسها اي جنس القدرة [illegible] القوة [illegible]

الباحث

بالقوة

الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي الى الوجود والعدم فان يمكن
الوجود يمكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل
ولا ينعكس اي لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان
الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ويسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما
في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بحسب الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة
يمكن ان يكون انسانا مع صدق عدمها لان الاول اي النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف
للقدرة نفسها وهذا اكثر مما ذكره اولا وقد يقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة
توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة
مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى هو القدرة
وقد قيل اراد ابن سينا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها وقد يقال القوة لعدم الانفعال
والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي عن القدرة اذا اخذت بالاعراض من الكيفيات
النفسانية المقصد الثالث عشر وهي النوع المشهور الرابع عشر الخلق ملكة يصدر
عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف
حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة
لا يسمى خلقا وكذا اذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت
مبدأ له بفكر وتأمل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود كانت خلقا وينقسم الخلق
الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا
منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة
التي تعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة ملكية وثانيها القوة التي بها يجلب ما ينفع البدن
ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها التي بها يدفع ما يضر البدن ويؤذيه وتسمى قوة غضبية سبعية
ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال
هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس
منها اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال القوى
المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط
وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة
بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية
متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن الذي هو تفريطها فيها والحكمة هيئة

المقصد الرابع عشر

للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراطها والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط
الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة وهذا معنى العدالة شيء والعدل هو الجور في المطلق
ربما ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية
واما عملية وهو ظن خطأ اذ المقصود من بيان الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم
المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد يقال مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا
مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت
مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العملية
العملية دون النظرية فان القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى
وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحد من اجزائها لان الحكمة
النظرية اذ الكمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة احوال في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق
مخلوقاته واحوالها وليست بجزء داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم لمن له
فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم
روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب
ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد الطرفين الفعل او الترك خاتمة في تعيين كيفيات
نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول من جملة الامور القريبة المحبة قيل هي
الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا لله ارادتنا لطاعته وامتثال
اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على شهود الكمال المطلق الذي
فيه على الاستمرار وتقتضيه التوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره تعالى
فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه
والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند الشيخ ان الرضا
هو الارادة فاذا لم يرض الله سبحانه لعباده الكفر لم يكن مريدا له وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مرادا له تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك
هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم
وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان
خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا

خاتمة

بالقصد فلا تعالى ترك العلم الكتابة ولا كذا يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا
انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل بانه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل
وكف النفس عن ارتياده وقيل سواء الترك من فعل القصد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر
من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة اي حادثه وبعد تسليم دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك
الفعل فيزول استمرار عدمه فيس بعض ما هو حاصل ان يكون العلم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا
الطرفين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما بخلاف الآخر فاذا لم يكن احدهما كذلك كان مقدورا لم يصلح
استعمال الترك هنا كما لا تعالى بتعود و الصعود الى السماء ولا ترك لحركة الارتعاشية حركة — ترك صح
الاختيارية والا توكل لحركة الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم وهو جزم الارادة بعد التردد
الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات المتنافية فان لم
يترجح احد الطرفين حصل التردد وان ترجح حصل العزم وغيره اي الذي ذكرناه في تفسير ما علا الترك
انما يجيء اذا لم نفسرها اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما
يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يجيء لان الصفة المخصصة
ما لا يكون مسبوقا والارادة والعزم لا يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة المخصصة
النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية الكيفيات النفسانية وفيه اي في هذا النوع — بقية صح — النوع الخامس من الكيفيات
مقصد ان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدرك كلا منهما من نفسه
ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يحتاج الى تحصيل ماهيتهما فان الاحساس
الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى ان يحصل مثله بطريق الاكتساب بماني
سائر الوجدانيات على ما مر وبينا ما لا يخفى على ذي الحاقة نعم قد يقصد في شرح الاسم وذكر ما يفيد
للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للقوة الذائقة والنغمات
الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه والرفعة والتغلب للقوة الغضبية وكالادراك بحقائق
الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون
وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة
وغير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على تنفر الطبع عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة
دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وهذا القدر هو غاية تقريبا لحقيقتي اللذة و
الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة غير الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا

ان

ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الحالة ثم انشأ واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانها
ذلك الادراك سبب لها اي اللذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك
الادراك فلا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق حتى يمكن حل هذه الامور
بل لعل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي
فان قلت كيف يتاتى فيه هذه المناقشات وقد ادعى ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم
والمنافي قلت لعله اورده على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه او انما تصور
الكنه مانع من الاكتفاء به وبداهة تصورهما على وجه ما لا يمنع عما ذكر في وجههما الا ان تصور كنههما
وقال ابن زكريا الطبيب الرازي اللذة اي ليست اللذة امرا وجوديا في الخارج بل هي
امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما نقصوا منها اي من اللذة انما هو دفع الم من الالام
كالاكل فانه دفع الم الجوع والجماع فانه دفع الم دغدغة المني الدافعة وبالجملة ليست اللذة الا
العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
ولا يمتنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابه اي احد اسباب حصول
اللذة اذ العود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة
الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما النزاع في
حصرها فيه اي حصر اللذة في دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة
امور آخر زوال الالم ربما تنبهنا انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد
تحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا الى خطره بالبال حتى يقال انها
اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع الم الشوق اليه اذ لا امكان الشوق بدون الشعور
وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على كنز والاطلاع على مسئلة علمية
بغتة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يعتد انما يعتد ان دفع الالم عنا
يتوسع كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان في مدارك الكمالات بان
الكاملة ورشاقة ايها في ضمن جميع جزئياتها ونسأله ما يعتقد انها وان لم يكن له شعور ببعض الجزئيات
فاذا حصلت لديه الجزئيات التي عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات كفوا بعض
كفو وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال
فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فانا انما نوجع ونولم لانه يفرق الاتصال وكذا
البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه يشتد تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى مكان
اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه وكالسود اي الكي ثم جمعها الابيض

الكل والنكد صحت بسحاب بعون من صانع يوم

اليقين لشدة توقفه والقروح الماصل من المفرزات بيرا لما ان تفرق التفرق والعفن والقوابض بفرط التقبيض المستتبع للتفرق وكذا الحال في المسمومات فبعضها مكشف والاقوال الفورية بالتفرق التابع لعنف الحركة الموانه عند علاقات الحاج وبالجملة اتفق الاطبا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فى الملخص اى احتج بوجه يسكن شديد القلق في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان اى تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفرق علم انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يجذب العضو سوء المزاج الذي هو الالم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا من تيما يجذب العضو المقطوع بالاتحاله الى مزاج يشق فحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام علي ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان المتغذي من الغذاء يحسم الغذاء والاشتمال على المداخلة الا بتفرق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها وتتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم المتغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا يقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دايما في التحلل والامحق للالان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل متشابها في العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون الاتصال ملما لظاهره واما فرح انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغرها التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لاجل تلك التفرقات مولمة الا ان الاعضاء لما استمرت لم تحس ابداك بر الكيفيات المستمرة الا انا نقول الا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فهذا لم يحس به مع سلامة الحس بالتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فانه قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اخلاط العضو لما زال بالتفرق عن طبيعتها كلها صار الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج الشيئ سوء طبايعها لا التفرق العدمي

قلا

فلا يلزم ما جعل العدمي سببا للوجود والحق في الملخص بوجه كقول الامام وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ واهب الصور الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلاف الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الكيفية او الصورة من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق من المزاج غير طبيعي يتمكن في الاعضاء من الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولم من بين سوء المزاج المختلف ولذلك اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسوء الحميات الاولى الا يرى بل كما التسوة اشتق ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما اينيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومتمكنة فيها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء متعلقة على مزاجها الطبيعي حتى اذا نقي عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب مولم دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا او يضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما للمغذ الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكنت الكيفية المنافية في العضو وازالت ذلك التمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثم كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس به اى بالمنافي الذي هو تلك الكيفية المزيلة فلا يكون هناك المولم اما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك اى ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا او بحسب استمرارها تقل المخالفة عنها وبين كيفية الحس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى لا يكاد يشعر بها اى بتلك المحسوسات المستمرة الموافقة بين كيفيتي الحس والمحسوسات وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفقد حال من دخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستلذ الماء الحار بحيث يقشعر منه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه ساعة اثر فيه سواء الحمام

ذلك

الاجسام

لجواهر

من دخل

عفو لعضو ونزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي [illegible]

من الاشياء [illegible]

المقصد الثاني

نفسه وهذه كيفية بدنية موافقة الكيفية الا قوة لا ادراك لحسونه بل ربما استرده بسبب زيادة نحو نمو
بدنه لاجل الهواء على نحو فهو المقصد الثاني الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما بينهما على ان الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون كصحة الناقه
عنها اي يصدر الطبيعة وبتوسطها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف يعم انواعها
اذ يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر
عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة
وجب ان يكون صحيحا واما تخصيص الصحة بنوعها بالحيوان او بالانسان فتعالى الصحة كيفية لبدن
الحيوان الى آخره امر ان فعال كيفية لبدن الانسان الخ كما وقع للشيخ في كلامين هما اما الاول فكما
عرفت واما الثاني فقد ذكر في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس ان النفس هي الحالة
الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية غير مأوفة الحجرى الطبيعي غير مأوفة وكان لم يذكر
الحالة هنا اما للاختلاف فيها واما لعلم الاعتبار بها كما قد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول
من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة واورد الامام الرازي على هذا اي جعل الصحة من الحالة
و الملكة اي من الكيفيات النفسانية سؤالا وهو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات
النفسانية فلا يكون اضدادها وانا قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه
المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور
المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من سوء الحس او غير ذلك فان سوء المزاج الذي هو حر او ما
يحصل او اشتد احدى الكيفيات الاربع او نحوه او النقص كما سيجيء حيث لا يبقى الافعال سليمة
فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذي
هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان داخلا في تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات
المحسوسة والا جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المص من بين
الاقسام الثلثة على الاول مع انه حكم بان سوء المزاج من المحسوسات اما سوء التركيب فهو عبارة
عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شي منها من الكيفيات
النفسانية بل هو من الكم وكون هذه الامور غريبة منافية من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة
ان ينفعل واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال
فلانه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها
مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير محسوسة تابعة للامور المذكورة

ومخلة بالافعال والاشي منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون
شي من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي
هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها عبارة تكون اما عن امور وجودية متقابلة للامور
التي سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية
هي عدم تلك الامور المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت
ان هناك كيفيات نفسانية مغايرة لتلك الوجوديات وتلك العدميات وجعل الصحة عبارة عنها
لكن ذلك مما لم يتم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية
على هذا الحد الذي ذكر للصحة شكوكا وهي هنا اما الاول فلم يتقدم الملكة على الحالة في الذكر
وانما تكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اشرف على كونها
صحة والحالة اختلف فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك او لان الملكة غاية
الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متأخرة في الوجود الثاني منه اي في الحد
اذا اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل
على ان مبدا الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدا لها هو الموضوع
ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد عن شيئين
على ان يكون كل منهما فاعلا على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة في صدور
الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبتوسطها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا الشيخ
في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل
سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشي لان المتبادر بما ذكرناه الثالث التسليم هو الصحة
فالتعريف دوري اي تعريف الشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة
في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال الصحيحة في الافعال المحسوسة معلومة بمجاوزة الحس والصحة
في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت
هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة مقابلها فهي حالة او ملكة
يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات
والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بان هذا على
هذا الحد مما ذكره الامام من علم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض
على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي
الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من بيان المقالة

اذ للنبات نفس متعلقة به

عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة

نقله بنفسه

السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالكنه عدمي لست اقول من حيث هو مربع او الم او حرارة يدل
على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة في المباحث المشرقية انا نجد بين كل طبيعة اذن في
وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال
المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا كان التقابل
من قبيل التضاد ولا يخفى ان ما قال ان الاكثر في المرض يجعل سلامة الافعال فلذلك يكون عدم الصحة
المقتضية للسلامة وان اثبت هناك امر وجودي فلا بد من اثبات [illegible] فكان
كان مترددا في ذلك والواسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا يخرج
عن النفي والاثبات في الكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة
والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فحال الناقه [illegible] اعضائه او في
او فرض [illegible] كالشاب [illegible] كالصبي لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة
منه [illegible] لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة تعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض
فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون بحيث يصدر عنه فعله سليما او غير سليم
فلما [illegible] الواسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع
بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اهمل شيء من شرائط
هو الصحة ولا فرق فقد نسي الشرائط [illegible] ان يراعى فعاله واسطة وما اسماه واسطة [illegible] الشرائط
ان عرض الموضوع واحد [illegible] في زمان واحد [illegible] والا عند واحد [illegible] كان جاز ان [illegible] المرض عنها
كان هناك واسطة والا [illegible] اذ فرض ان [illegible] عضو واحد في زمان واحد فلا [illegible]
المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان حد الصحة والمرض
[illegible] ويشترط في شروط الاحاطة [illegible] ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال [illegible] سالم
البعض من كل عضو [illegible] في كل وقت فيخرج الناقه والشيخ والطفل
ويشترط في حد المرض انه جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة
من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا لان النزاع يكون لفظيا الفصل الثالث
من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات [illegible] ان الاولى انها اي الكيفيات المخصوصة
بالكميات عارضة للكم المتصلة والمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذا الاولية
والتركيب وسائر العوارض الذاتية للاعداد او للمتصلة كالتثليث والتربيع اي كالمثلث والمربع
فانها عارضان للمثلث والمربع وكذا التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة
الاضلاع والاستقامة [illegible] عارض للكم المتصل [illegible] واحد او اكثر

فلا هو

واحد هو

الفصل الثالث
من فصول الكيف

[illegible]

مع اعتبار كونه قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات
للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك لما لعرضه كالشكل العارض للمقدار [illegible] الخلقة
فانها كذلك بواسطة جزئيها [illegible] الشكل فان الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة
العارض بالكمية اما الاعراض [illegible] حيث انها كمية [illegible] ولكلا القسمين
عارض للكمية ثم ان اللون حاصل الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي
كون الجسم ملونا ان السطح ملون فكلا جزئي الخلقة حاصله الاول هو المتقدم والخلقة عارضة بالذات للكم
قال ويتوجه عليه ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح
او لا لون والضوء في عمق الجسم [illegible] اللون لا يكون نافذا اي داخل الجسم وكذا الضوء في [illegible]
كالشمس [illegible] بالسطح [illegible] اي الزاوية [illegible] في [illegible]
المختصة بالكميات [illegible] قوله [illegible] احاطة ضلعين [illegible] متلاقي
ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي [illegible] الامر المركب [illegible] والضلعين [illegible]
واشار [illegible] الى ان ما ذكره تعريف [illegible] السطحية [illegible] المتناول للزاوية الجسمية
ويلخصه ان الزاوية السطحية [illegible] عارضة للسطح عند ملتقى خطين محيطين به [illegible] ان تتحد احد الخطين
فانه اذا اتصل خطان على نقطة [illegible] عند ملتقاهما الجزائية
نهاية [illegible] المتصلين هي الزاوية [illegible] الزاوية كما تطلق
الشكل وليس [illegible] احاطتها بكل السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتها [illegible]
اذا كان الخطان مستقيمين [illegible] ان يكون هناك خط ثالث [illegible] ولا لا يكون ذلك الخطان
متساميين او غير متساميين [illegible] او طويلين [illegible] الشكل [illegible] من الاحاطة الثلاثة
فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه يتوقف على ضلعين
[illegible] اذا اتصل [illegible] على نقطة [illegible] والامر [illegible] الاستقامة
مستغنى عنه او لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف
ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي [illegible] ولانها توصف
بالصغر والكبر [illegible] الزاوية [illegible] والتساوي ان هذه الصفات اعراض ذاتية
للكم فيكون الزاوية كما [illegible] والسطح بانه احاطة به خطان يلتقيان عند نقطة من غير
ان يتحدا خطا واحدا [illegible] اي هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان [illegible] ذلك التفاوت
والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع [illegible] لا يجوز ان يكون
لانه اي الزاوية المعروض الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك

من كلام الامام

[illegible]

[illegible]

تم المشكل

[illegible]

سطح

[illegible]

المؤلفة

انما ارتسم من الضلع الاول المتوازي للمثلث كما ان القاعدة ارتسما من الضلعين الباقيين المتوازيين
فلذلك كانا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث
وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احاط به دائرة هي
قاعدته والآخر نقطة هي راسه ويحصل بينهما سطح يفرض عليه ان يطبق كان السطح الخطوط الواصلة
بينهما اي بين محيطه وبين الدائرة النقطة مستقيمة واعلم انما نقل عنهم انما ذكروه لتسهيل تخييل (الدايرة هو)
بعض الامور لا ان وجودها في انفسها كمثل هذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم
فلا يكون حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود لا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن
هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم (حركة هو)
واذا اثبت احد طرفيه وحرك الخط مسافة قبل ان يصل موضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض (الى هو)
حركة خط على شكل بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح مساوي الاضلاع
قائم الزوايا قال المحشي وهذا الذي ذكره المتكلمون من الخطوط والسطوح والجسمات كلها امور وهمية
لا تعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علم الهندسة الذي يدعي فيه التحقيق وقد يقال قامت البراهين على وجودها
في نفس الامر ... ان علم كونها امورا وهمية فلما شاع ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد
المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد
كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية فلعلها من ابراز اولها فان قيل الكلام في معرفة احوال الموجودات
قلنا ان الموجودات ... عارض في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل العلم بالاعيان بسبب
ذلك العلم مطابقة للواقع ... يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى
شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة في احد بسطها تنبيه على ما يرد على جعل

تنبيه

الحلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت
واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية
اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة منها ثنائية وثلاث الى اعشار وحصلت
ايضا انواع غير منحصرة فما ذكره من انواعها بحسب التركيب الحلقة فما بين تلك الانواع
كأن تركيب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا الكلام يعني ان لا تعد
الحلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين مختلفين وكيفهم قالوا الحلقة انما
اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها
اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت
منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وبها

(هامش: واذا وصلت اليه ... الاستقامة حصل نصف الدايرة)

بواسطة معروضها الذي هو الكم ويبطله اي يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم
اي القائمة فانها كلما تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل
اذا كانت تضعف بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون (قائمة هو)
الزاوية القائمة والحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من مقولة الكم ولو ابدل
التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين
لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فهو لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكثر
منه اذ يجوز ان يكون هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الاول ثم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها
وكذا الحال في تلك الحادة اذا اضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل
منه شيء بل يتزايد ابدا ... على ان الزاوية ليست ... لا يقبل الانقسام على موازاة
البتة فان الخط الواصل بين ضلعيها بحيث ... احدى زواياه كما تشهد به المخيلة الصحيحة
واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة بين ما فيه خطين من غير ان تحد (فقال هو)
وبطلانه ظ فان المماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب
جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين ... [illegible]

المقصد الثاني

بعضهم رسالة في تحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم
خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض وقالوا اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى (انه هو)
وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة
منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط
الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها
وهو منصفها لانه اذا اثبت نصف قطر الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه (واسقط نصف الدايرة)
الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك
السطح متساوية فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم
الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المتوازي الاضلاع وادير (المربع هو)
ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والجابة الظاهرة ان يقال واذا اثبت احد اضلاع
سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان (المتصلة)
من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازي لكل خط يفرض على سطحه
بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو كالضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين

انما

اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده قال
الملق وهذا اعتذار غير واضح لانهم ان ادعوا ان من الشكل واللون وحده حقيقة منفاها وان اكتفوا بكون
الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين مجتمعين وقد يقال قد اعتبر الوحدة منها في متعارف الناس
حيث عبر عنها بالخلقة وجعلها الشخص سببا لحسن الصورة وقبحها فلذلك عدوها كيفية واحدة وادرجها
فيما اندرج فيه جزءاها كما عرفت ولم نجد لما نظيرا في ذلك فاعتبارها الفصل الرابع من فصول الكيف
في الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة
كالممراضية ولين او استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة والاضعف كالمصحاحية والقوة الفعل
كالقوة على المصارعة فلليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها
ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بصناعة الصناعة وصلابة الاعضاء ليكا تنثني وبقوة وبالتمكن
عطفها ونحو ذلك ويتعلق بالقوة على هذا الفعل وليس منها اي من هذه الثلثة التي يتعلق بها المصارعة
ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر المرصد الرابع من المقصد الموقف الثالث
في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج او لا وفصلان
لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين فانه على رأي المتكلمين وثابت على رأي الحكماء و
المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية انكرها المتكلمون الا الاين فانهم قد اعترفوا
بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل
في الامور الموجودة لما اولا فلان هذه الاعراض لابد لها من محل فلا شك ان محلها يتصف بها
فله اي للمحل نسبة بالمحلية الى الانعاف وحلول النسبة موجودة ايضا على ذلك المقدر ونعود الكلام
منها فحلول النسبة ايضا للمحل متصف بها فله اي للمحل نسبة ثالثة موجودة ويكذا الى لا نهاية لم
بهذا الشي وثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها لما اي البيانية من اتصافها بالوجود ونسبة
النسبة ايضا موجودة على ذلك المقدر فلو وجدتم اليها نسبة ثالثة وهذا الشي ثان واما ثالثا
فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كان النسب موجودة في
الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما اي مع المتقدم فيكون التقدم الموجود
مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا
للتأخر تأخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة
لانها من النسب لكونها متكررة وهي لا تتحقق الا بوجود المتنسبين مجتمعين ومن اقسام
الاضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانه بديهي

بان يقال وجو
تأخر
وهكذا

آخر

متقدم

لوجدت

الوجه

الفصل الرابع
من فصول الكيف

المكونة
المرصد الرابع
في النسب

الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة اليه بانه موجود وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة
في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده القديم لا يزول واثباتها اي الاعراض النسبية
ضرار والصواب كما في المحصل مع قوله من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها
اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل وهي لما
اثبت لو اتفاعير متناهية تنقسم بعضها ببعض للتخلص لا عن برهان التطبيق واحتج الحكماء
على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض و
امثالها من النسب مما نعلمه ضرورة اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض
فارض واعتبار معتبر او لم يوجد والعاقل اذا سوطان ادعينا ان الفوقية ليست المرجو دات
الخارجية مفتاه بل هذا امر انتزاعي فكيف تدعي الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة
بالفوقية في الخارج وذلك لا يستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور
العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان
نفي النفي نفيا ووجودها لو كان عينه بان حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد
ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجاب عن اولها انهم بانما نفى كون
جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فانا
من الاضافات والنسب امور موجودة اي بعض حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل تخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم
والتأخر بين امرين اجتمعا كاجزاء الزمان والقسم الاول من يزين ينتهي عند حد اي
يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثاني اذ لا يتحقق عند حد لا يمكن العقل ان يتجاوزه
ويعرض اضافة اخرى لحدث وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور
الخارجية لجواز ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما يعرض لها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من
وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا ينفع اشتراكها
في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها معدوما وما ذكرنا جواب عن بعض
تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين الفصل الاول في مباحث المتكلمين

معه هو

لا انها شيء آخر ملحقها الاضافة والنسبة

الجزء

الفصل الاول
في الاكوان

في الاكوان وفيه مقاصد سبعة الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا
بالاين وسموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لصفة قائمة به
فهناك شيآن ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان
حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول
بالكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين
هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشيء معناه تحيز تابع لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في
الحيز معلل بقيام صفة به كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فلزم
الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نم ان معنى القيام ما ذكر
بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم الدور لانه لا يكون ذات
الصفة لا قائمة بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول فلا دور وقوله
ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة لو كان الاربعين يكفينا قيام الصفة التي هي علة للحصول ان توقف على
التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان
الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول فهو الدور ويرد عليه ايضا ان يمنع
ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها والذي من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي
وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول
الذي هو الحصول القيام بدون الحصول فيمكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي
هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وسيرد على
ما في الباب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم
التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم
من عدم التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول
محتاجا الى علته بلا عكس ثم قال الحق وهو ما ذكره هذا القائل ورد على كلام الامام لا يخفى
عليك لو تاملت وقد وجه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين والالم يستلزم
دورا ممتنعا الا ان هاهنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان
تحيزه تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا
مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في بعض النسخ بل ما فيه قيام الصفة المذكورة بالجوهر لما ان
يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف فاستفساد هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعترضه
وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في القسم الاولى فلا وجه

فيه ما فيه ١٢

في المتحيز الا انه لم يتوقف قيامها بها على الحصول الذي هو

لجله

لجلاء جزء من الدليل فهو الثالث فلان هذا التوجيه لفساد الشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف
على الحصول توقف تأخر وهذه الجملة هو العامل باني عدمه لا نسلم امكان وجود العلة بدون
المعلول كما نقلناه عن الشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على تمسك من اثبت
الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الحيزية الممكنة للمتحيز
الذي هو الجوهر هو نسبته اليها سواء فان ذات الجوهر حصوله يقتضي في حيز ما اي حيز كان
وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما تقارنه من شرط بعينه اي يعين ذلك الحيز المخصوص
وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص ثانيهما الكون الذي هو
سببه اي المعنى المخصص له الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المعنى وبين
الحصول في الحيز اعني الكائنية المتعللة به واما الجواب فهو قوله لكنا اي لكن نسلم ان نسبة
الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله في حيز معين من مخصص خارج عن ذاته
لكن الكلام في ثبوت ذلك المخصص وانه ماذا هو فلا نم ان حصوله في الحيز معلل بمعنى قائم
به مسمى بالكون كما يزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص انما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى
ايضا فلا حاجة الى اثبات صفة توجب له المقصد الثاني انواع الكون اربعة السكون
والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصول اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر او لا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالحركة
حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اي على حصر القسم الثاني في الحركة
والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون
غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل
الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم
واتباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما
متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان
احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهم لا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر
فيلزم تركب الحركة من السكنات اذ ليس الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم
منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان عسر في ابطال ما
التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة من
احد الضدين الا يكون جزء الآخر قلنا ان اريد هذا الابطال ليست الحركة لم يكون

تنبيه

بالجوهر

بمعنى هو

المقصد الثاني

اولا هو

سنة هو

منتفٍ ومن عداه الاطلاق بل الحركة من الحيز الى السكون فيه اذ لا تصور اجتماعهما اصلا واما الحركة
الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز ينفي الكون الاول فيه وذلك لان الخروج
عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه فيحول الكون فيه مماثل للكون الثاني فيه لما مر
من ان اشتراك الكل في لعض صفات النفس وانه اي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق
فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا تختلفان قال الآمدي ومن يكر الاشتراك
لا يوجب التماثل لان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات والانم ان ما ذكرتم اخص
صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الاول وهو حركة بالاتفاق
فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المص الى الجواب
بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا يكون مسبوقا
بالحصول في ذلك الحيز لان يكون مسبوقة بالحصول في حيز اخر كما مر آنفا فحينئذ لا يكون الكون
الثاني حركة لانه مسبوق بكون اخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان الذي
مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون اخر حتى يكون
الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا
نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز الا ان يكتفى بعدم كونها مسبوقة بالكون
في حيز اخر حتى لا يلزم ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامر
معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما مر لم يلزم ان يكون الكون في اول زمان
الحدوث محكوما القائل به ثم اورد على جواب اشكال الا بقوله ثم اي ومع ان يعتبر في الحركة ما ذكر اندفع
ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة بجميع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزء
الحركة وهو ما ورد دود بانه يقولون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون
جزء الحركة وهو ان فان الكون في اول الحدوث سكون اوليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون عندهم وليس جزءا للحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون ح
بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من
الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز
لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما وانما لم تركب الحركة من السكنات ايضا ح
فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول والاشكال
لان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول هو ان حصل الجوهران في الحيز
بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وان قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل جاز

ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال من المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع والافتراق المشهور
الاعلى وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بين والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعيد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح
بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع لكل جزء اي جوهر بالنسبة الى الاخر لا انه
امر واحد قائم بهما فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين فلعلى ان الحكم
بكل واحد منهما مشروط ولا ان يكون جامعا والالم يكن واحدا معينا او وضع اخرهما اي وان الاجتماع
وضع لعد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم اي المتكلمين لا يثبتونه اي الوضع ويشترطون الاجتماع
ثابتا عبر ان الحجتين ان كل منهما اجتماع بالاخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية مختلفان
بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما ذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم
من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع المقصد
الثالث الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائدا الى الكون
الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور
اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كونه مسبوقا بكون اخر في مكان اخر كما في الحركة او في
ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون اخر على معنى انه لا يعتبر كونه
مسبوقا بكون اخر كما في السكون على راي اخر وكامكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في
الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء
السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي
هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة تنبيه اذ الحاصل ليس في الخارج الا الكون
والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها مجازا
وانما هي نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما لا توجب
ايضا اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالتشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة
الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء اخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله سبحانه وحده
لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله سبحانه ثم بعد ذلك جوهرا غيره
عرضا له ذو الكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته المشخصة بل صفته المقصد الرابع
فيما اختلف في كونه متحركا ودركة في موضعين الاول اذا تحرك جسم من مكان الى اخر فالمنقول
على حركة الجواهر الكائنة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط

الكون ح
ايضا ح
بينهما ح
قائم ح
حاصلا ح
المقصد الثالث
تنبيه
انواعها ح
المقصد الرابع

الباطن منه فقيل متحرك ولا لكان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فجاء متحاملا لما وجد اول زمان حدوثه
وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض
والمحسوس خلافه ولانه اى الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو
داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا فتكلم الجوهر المتوسط عنه اى عن حيز الكل للتحيز لو
اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ
حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون
الذين يقولون بكونه متحركا يجعلون حيزه الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر
المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير
الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل انه متحرك كالجوهر
المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح
المحيط به اعني الجوهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من الجواهر
المحيطة به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما ينبهك عليه انا وان فسر بالبعد
المفروض كان المستقر في السفينة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى اخر
وان فسر بالجوهر المحيط لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور
فانه يفارق بعض الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد ثقل الجوهر كما هو عليه ... السفينة
المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ ابو
اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر اخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل
المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والتزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اى على
الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الاخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر
متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة فيبطل ما يلزم هذا الالزام حركة
الحركة قسمان قسم يزول بالتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكان له
عنه وذلك القسم الذي ذكرته من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة
التي فرضتموها وشدد الكبير عليه اى على قول الاستاذ والمعنى له اى الانكار و
تشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على انتقال المحاذاة
سواء كان مبدأ الانتقال في المتحرك او في غيره فلا يمتنع اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه
كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة

من

المقصد الخامس

من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول غير السكون في المكان الثاني فانهما متغايران
والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول والمشاحة في الاصطلاحات المقصد الخامس
اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من
جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر لاكثر
من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد
بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تأليف الاجسام من الجواهر الفردة
فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا
يكون هناك الا جواهر منثورة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة
والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الذي اي الاشعري
والمعتزلة المجاورة اى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث
كون غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك لحصول اي
حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اى دون المجاورة
فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة
ايضا التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة
ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اى الافتراق المقابل لما تقدم للمجاورة التي هي شرط
للتأليف فلذلك تنافي المباينة التأليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده
اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة
بالجواهر الفردة واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد
منهما بحسب تعدد المؤلف والمماس له فههنا اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر
في جهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وعلى اى المماسات الست
تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر
اليابس يولد تأليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل
يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يوجد قيامه بجوهرين لم يعد قيامه بالكثير واليه اشار
بقوله فههنا اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته تأليف واحد اذا جاز
قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل هناك ست تأليفات لامتناع
حلول امر واحد في اكثر من جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وابطلوا اى ابطل من قال
وحدة التأليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه يتعذر المباينة

مضادة لشرط التأليف اعني المجاورة فيكون منافيا له والاشكال انه بزوال المباينة و احداث
تأليف جوهر واحد من الستة معه اي مع الجوهر المحاط بها و تأليفا لجملة معه باق بحاله
فيلزم التغاير او ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه
دون وجه فقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة عنها وانها
متعددة بان يحسب تعدد المجاور المماس ضرورة والمباينة على رأيه ضد لهما حقيقة
وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة
عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا تخصص جوهر بحيز اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه
مماسات ومجاورات من جهاته ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك
الجوهر قبلها وبعدها اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتجدد وانما تعددت
الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له
حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد
زوال الانضمام يسمى مباينة هذه الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر
بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول المعتزلة من عدم اشتراط البنية
المخصوصة لعدم عروض الاعراض فانه من امتنع ان الكون الجوهر الفرد قائم به صورا في حكم جوهر لو
لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية
هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفاتها لانه
زيادة تضييع الاوقات فروع على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد عن غيره
يتصور له ست مماسات معينة لان ما يماسه للكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة
ست مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فاذا انضم اليه جوهر ثالث او اكثر بعد اذا ماست
المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ في قول يضادها اي يضاد المماسات
الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في قول آخر ما يضاد ست
من المباينات معينة اي المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدي بناء على
ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص الجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز
ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع
الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما الحياد كلما قرب من احدهما بعد
عن الآخر بما يشبهه فقال الاصحاب بل ربما بعد احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره
وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الى جهته حركته بمقدار

وقد غير الاستاذ الى القاضي في نسخة بعض تلامذة المتن وهو الحق تأمل

حركته فيبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يريدوا اي يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واعني الكون
الموصوف بالقرب بعينه الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وكسر قدمه او زائد على الكون
من المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف العبارات
ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به يختلف قال الآمدي اذا انضم جوهر ثالث الى احد الجوهرين
من غير ان يخالف انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب في بعض ما يعتبرون بعده
من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الآمدي انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القرب زال بعد
المتوسط عن ذلك البعيد فلم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة
والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاوره جوهر آخر زالت مباينة
واحدة وبقيت خمس مباينات على اصله ولكن ما ذكره الاصحاب مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف
وانما المختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل
يقال انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة
في تلك الجهة الاخرى ام لا كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يعقل المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى
اي حيث هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الجهة
فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع الكون المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم
بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع معه اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية وقيل الكون المجاورة
بين الكل ولا بد في المباينة من اعدام المجاورة قال الكعبي ومعنى الوصف بالمباينة جوازها اي جواز المباينة
بين الكل بل لابد منها في هذا القول انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي عندي انه
ويعني على ابعاد من الابحاث او ان احدهما موقوف على اصطلاح القوم وكشف ما ذهبوا اليه في حقيقة
الاكوان سابقا للتحقيق اليها اي الى حصر الاكوان مما لولاه حتى لو ازيلنا واحوالها يعني اذا عرف
الاصطلاح لم يتم الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا تحقق ما قالوه في تغيير
الاكوان واحوالها ربما تتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان الايضاح يكفي ما جرى من الاعتراف لنا
اي لهذه الابحاث مختصر فيه والا فلا خلاف البحث المذكور في المطالب المهمة التي هي العقائد
الدينية ومما يتوقف عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هما اي الغايتان المذكورتان لم تطول الكتاب
بذكرها وليس من دأبي الاسهاب في الكلام بما يحق المرام بالايجاز الخاطر لما هو مقتضى المقام
واذكر اي احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدناه لك حتى لا ترى بعض ما تورد عليه من فصول هذه
الابحاث في هذا الموضع فتبادر بالتعجب على انه جواب للامر عن الايطال اي لو لم

المقصد السادس

من المماسة كون قائما بالجوهر كما ذهب اليه القاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان

المقصد السابع

علما منى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد
او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كلا واحد من الكونين مثل للاخر والمثلان ضدان لا يجتمعان
بل لا يتصور وجود مماثلين في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان واحد
فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول تعاقبا كل واحد منهما على الاخر
في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين
مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي الكمية كونها مخصوصا بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا ولا مماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في
جوهر واحد فان الاشعري والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة
للاختلاف في التسمية فقط الرابع في اختلافات المعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم الفاسدة انهم
بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فمنعه الجبائي وأكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت
سكونا والتالي ظ اما الملازمة فلانه لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون
في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز
الثاني فيكون عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد
الضدين عين الاخر وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الان الثاني في الحيز الثاني سكون
بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل في الان الثاني كونا اخر متجددا لا الكون الاول الذي هو حركة
والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني
توجب الخروج عنه اي الجزء اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني
فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي كما عرفت من التنافي ان صح
للسكون والمضادة هو الحركة في الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة الى فانها لا تنافي السكون
فيه فجاز ان يكون الحركة الى المكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ممنوع
لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هي الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي
هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن الاول كما ذكر
فيتغايران قلت انما يتم ذلك ان لو ثبت تعدد الكون في الحيز الثاني اذ حينئذ يتوهم اتحادهما لكان
الثاني معها كالاول في الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون
الاول والحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيها اي ثاني
الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل كما تقتضي
الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون في الاخر المقصود عن الاولى ما لحصول

حسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله سبحانه وتعالى في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله
فلا بد هنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من
الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الهوية
الثالثة السكون المقدور لنا فانه لابد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان باثر القدرة
انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حال البقاء فيجب على هذا لو امر احد بالحركة ولم يتحرك بل
استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على احد الا على امر مقدور والسكون المفروض
لكونه اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون اثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون
متجددا وكذب هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثالثة بان ابا هاشم فلم يجد عنه محيصا
والتزم الاثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع اتفاقهم على القدرة على ضده المستلزم
لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي
اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته
ويستند صدوره في الوجود اليه واما لانه اثبت الاثم والعقاب بامر لا يدرك بالحس ويلبس صادرا عن المكلف
اصلا كان الذمي قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه
متحركا وجده ساكنا او متحركا وادرك ذلك اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك بالحاسة يفرق بين حالتي
السكون والحركة وعلم انه ساكن او متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عبارة عن الكون
في الحيز بعد ان كان في غيره وكذا الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم
ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكانت خصوصيته مدركة اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود
بل بالخصوصية المدركة واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب
السفينة لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة
عليه فان راكبها لا يدرك تفرقه بين حصوله في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بجريها في الهواء
بل يتوهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك واختلاف حصوله في الحيز
غير حيزه يستدل عليه بكونه لو فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلاف في حاله مع اختلاف
الكونين المخصصين له بالحيزين وكذلك فيمن كان نائما في الجو متبدلا احيازه عليه فلو
علم او هو في حيز واستقل منه في نومه الى حيز ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه
بخلاف ما لو لم يكن في نومه يتغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة ورابعها قال الجاحظ
التاليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ بهما نفرق بين الاشكال
المختلفة ونميز بعضها عن بعض وهو ما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة ادركهما فلا بد ان يكون تلك
الى

الى جم

الثالث محسوسة بباتين اي شتين وشوابه في الصدو ليه فقال وذلك الفرق فلا يكون بالنظر الاول
اي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة او المحاذيات المخالفة او غيرها من الامور المتعلقة
بالجواهر من التأليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو كان التأليف معنى اوجب لصوق قايم
بالصفحتين من الجسم الخشبي وما لحقهما لكان الصفحتان متساويتين لان تأليفهما لصدق قائم بكل جزء من الصفحتين
فاذا ارتقى تماما بالصفحة العليا فقد ارتقى تماما بالصفحة التي تحتها ... واجاب عنه بهذا الالتزام
على انه لو لم نقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وكيف جواهرها بعضها ببعض لان التأليف
الصفحتين فانا لا نقول ان ما لصق جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدركة حتى يتوجه عليه بنقض المعارضة
بل نقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندكم قيام
تأليف واحد بجوهرين فالاولى انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الاخر فلا يلزم
رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال المدركة اذ الفرق
بين الاشكال المختلفة ليس الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في
تأليف الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان الشكل متى نسبة لان التأليف
مشترك في اخص صفة النفس وهو العام للمحل على الصفة الخاصة فان سلم ذلك الاصل فيه
اي في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها
وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم يكن التأليفات مختلفة المذكورة في الدليل   مختلفة جم
متوقفة على ثبوت الكون وهو الحادث سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقوة
كمن ضم اصبعيه ومنعه ابنه لمنع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا الالزم على الجبائي
لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقوة الحادثة دون توسط
السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة
الجوهر الرطب والجوهر اليابس والاولى التأليف سيما كما عرفت ليست المجاورة للكون شرطا
له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام
كما في المجاورة فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخر الحجر
الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها ومنهم اي من هذا الاستدلال
مستوفى بالقوة فان تعلقها بالمعقول عندهم شرط الوجود ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها
اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوام لا ابتداء فان التأليف الذي يصعب معه الفك
والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة
وجودا وعدما فهي شرط له ورد ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط

للدار

للدار تعلق وكذا اي الضعف الذي يلزم المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائدا الى اختلاف
اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى الرطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها الفصل

الفصل الثاني في مباحث الاين

الثاني في مباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد المقصد الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون
متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة
وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لعدم
محضا اذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا ايضا فلا يكون متحققا وبلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة   موجودا جم
فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة
لا الفعل منه لذلك يكون بالقوة من وجه لو لا انا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة
من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في
بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب للشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان
جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال
اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الذي هو ايضا واذا عرفت هذا فنقول
الشيء اي الموصوف بالحركة بالفعل حال اتصافه بها وهو الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن
حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حالة فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال اي للمتحرك
اذ معنى الكمال ذلك هو ان تار الى المطلق المذكور في حد التعديل معنى الكمال هو الحاصل بالفعل
سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة
الحصول من الحركات الازلية على راي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا
والفعل تمام بالقياس اليها ويخرج التسمية بسبق القوة بل يكفي تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم   انتفى جم
الكمال كونه لا ايجابها حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لاينوي صاحبها
وانه اي وذلك الامر الذي هو الحركة تؤدي المتحرك الى الحصول في مكان اخر له وهو الحصول في المنتهى
مثلا فهذا الممكن الاخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة
كمال اول بالقياس اليه لكنه الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت
الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي
هو الحركة يحصل بالقوة فهو اي ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما
ذلك الكمال الثاني المترتب على الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول

ـه الكمال الثاني والكمال المتوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا فكل من التوجه
الى الكمال الثاني والحصول فيه كمال لكن التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول
بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول
ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة والحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها
من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول
غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة
وثانيهما انها تستتبع ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل المقصود فاذا
وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة
لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة بالقياس الى ما هو
المقصود بها اما الثوابت التي بالنسبة الى المقصود فشركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع و
الحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق
حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك
بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط
اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبها الى حدود المسافة
وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى
المذكور للجسم الذي هو بالقوة في حركته وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات
الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية
للانواع والاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من حيث
الحيثية بل مطلقا لان تحصل تلك الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بتلك الصور مطلقا لا من جهة انها
تابعة لما كان الحركة فانما كمال لا من حيث الحيثية فقط وذلك لان الحركة في حقيقتها من الكمالات الثانية
بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحسب
كونه بالقوة فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك
بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة
ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل بل ذاته
صورته الجسمية والنوعية فلا يجب الاتصاف بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة
في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقولنا بالقوة معناه ما هو بالقوة في شيء حتى يكون بالفعل في ذاته
والا اي وان لم يرد به المعنى هذا فهو اي المتحرك كمال اي بحسب صورته وذاته ايضا كما كان

كمال الاجسام لكنه والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح الكمال
بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اخبر بالحيثية اذ لو
اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن للاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكر ان قيد الحيثية
يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه اخبر لما ذكرناه قال المص
وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا
بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع في اللمس
واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة اليه بتة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا انما
بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة
وجعل ذلك للحركة انتهى
انتهى حم
ولا يخفى عليه ان التبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب
نفس الامر لا بمجرد التوهم فيخرج من التعريف اصول الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما
لا يتصورها الا الاذكياء من الناس فعدل صاحب عنه بان ما اورد فيه تصورها بوجه ما والتصديق
يدل حم
بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب
مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم الخروج من القوة الى الفعل اما ان
قالوا حم
يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من
القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة
لافادة تصور الحركة لكنه متناقضة عند ما حقق ذلك التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان
لانه حم
بل تعلق هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره
على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف
على تصور الدفعة التي هي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة تنتهي عليها
الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه
اي تعريف التدريج الزمان وهو جزء او مقدار للحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب
بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية اعانة
الحس عليها واما الآن والزمان فمما سبيان لهذه الامور في الوجود ولا في التصور فجاز الى حيث
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تحصل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين
هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او ما في معناه
وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي لا يسمى
يمكن استخراج تسمية توجيهات منها ٤٢

المقصد الثاني

حركة بل كونها وسطا المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين
الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية او صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى
اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في
كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة
يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى
بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور
الآن والقبلية والبعدية موقوف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود
بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى التعريف كما اشرنا اليه وهي اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة لا في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما
مستمر من اول المسافة الى آخرها فالحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلاف
نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك
الحدود سيالة وبتوسط استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا هو الحركة بمعنى القطع غيره
كما مر فانه يقال الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات
في الخارج بل ان الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في
امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم
تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن
مستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في حد ذلك الزمان كالبياض الواحد
الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة
بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد فاذا
فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لها كون التوسط الآن صار
حصولا آنيا وكذا الوسط ووصولا الى ذلك الحد وصلا امر زائد على ذاته المتشخصة عارض له فاذا
خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها الانحصول الانتقالي
المنقطع في المسافة واذا امتنع هذا امتنع توالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة
بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا
عنه او منتقلا اليه اما منافاتها ح الاول فظاهرة واما منافاتها ح الثاني فلانه لو استقر
بعد المبدا في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فتكون الحركة
ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز المنتقل اليه ايضا كذلك

من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم اذا تعاقبت هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض صح

من

من حيث الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني لكانت مضادة اي له
للكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من
الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج انفصال الاحياز في انفسها وعدم تعاقبها الى امور الانقسام
اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وستكلم عليه وتستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان
مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة متصلة ولم يطل هناك حركات متوالية
بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد ولو كانت المسافة مركبة من تلك
الجواهر وفرضت ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا
وليس هناك توسط بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الحيز الاول وليس
بحركة قطعا والكون في الحيز الثاني وهو المتعرف الحركة بالكون الاول في الحيز الثاني ولعلنا اذا قيل
بل امتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد
منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدا لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها
وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة نقطا كانت او خطوطا والمسافة هو
او سطوحا والممكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة
وذلك قد مر فالمتحرك فيها فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة متشخصة يختلف نسبتها الى تلك
الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما
زمان يمكن ان يفرض فيه آنات الثاني المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى
آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان
اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل
نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها
الى منتهاها ثم وعبارة [illegible] لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها
واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل
الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء
من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان
الحاصل في الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا للحاصل في الجزء الثاني لامتناع
ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل
بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون
كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج

ثم لما رجعوا الى الذهن فانه لما ارتسم نسبة اى نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبة الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال تخيل امر ممتد يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة الدائرة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس واذا لم يكن الحركة بمعنى القطع مرتسمة فى الخيال الا اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الخارج ولا فى الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذى ذكرناه فى تحقيق الحركة بمعنى القطع والتصوير لها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان تكون من امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبولها لها فى التوهم وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم تكن لهذه الحركة وجود لم تكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معا ذا حاله وجود فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامه وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرتسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين فى ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث

فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة موضوع حقيقى لها بمعنى انها حال من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجسم الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم يحدث فيه شئ زائد فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد والحركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج

ولاشك

ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة من المقولات لم يكن شئ منها جنسا للمتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها ان الموضوع يتحول من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهى اى المقولات التى تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وهو اى وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة فى الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته اى يدل على ثبوته ان القارورة اذا مصت مصا قويا واذا ذاب علا الى حجمه الاول فتبين اى فقد ظهر لك انه لم ينفصل عنه جزء حين مص حجمه ثم عاد ذلك الجزء الواقع فيه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول حين حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يكون الرش بنبات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ حلقا بماء الورد وما ذلك الدخول الا لاجل حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لاستحالة على رأيهم بل لان المص لقوة يخرج بعض الهواء وادرت فى الهواء الباقى تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اذا جبر فيه اى فى ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثف فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص ودخل حينئذ الماء فى ذلك الرجاع الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت هنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل جلى و ثبت آنيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اى لمية امكانه وصحته كما تعرفه هو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار معين الا مقدارها فى حد ذاتها فكان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى فى بعض الاجسام كما فى العناصر قابلة للمقادير المختلفة متواردة تلك المقادير عليها بحسب ما يتجدد لها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لكن لكل وارد عليها من تلك المقادير المحدودة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها ان يكون الكل كذلك اى ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لا لاسباب

بع

منفعلة تتعين اختصاصه بذلك المقدار او كتخلخل المعين بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك
المقدار المعين كما هو الامر في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة
الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك
لا تقبل الا مقدارا معينا تاما في القول بان الهيولى لا تتعذر اجائي انفسها وما كان كذلك تساوت
نسبته الى المقادير كلها علله بقوله وبالجملة هذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح
للتخلخل والتكاثف والا لم يتحقق اي تحقق المصحح الا انه حتى يلزم ثبوت التخلخل تحقق م
والتكاثف في جميع الاجسام بل يحتاج ان يكون مع المصحح امر يحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين
كالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا
لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل والا لم يكن الانفصال في اجزاء الفلك
عندهم بخلاف العناصر فيمتنع عليهم تجويز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار
كلية البحر الوجه الثاني التكاثف ويجوز ضد التخلخل بمعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل
عنه جزء وقد عرفت ما دل على امكانه ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين
قد يذكر الكيفية غير الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر
غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية
الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان قد يطلق
عليها الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج بالاشتراك
اللفظي بينهما اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية فان هو
الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبة بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل
على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف
بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منها اي هذه المعاني اسمان منها مقولتي الكيف
والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فلانه
ليس على جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول
وهو عكسه اي عكس النمو وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على
نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان
الواقف في النمو قد يسمن كما ان المترعرع في النمو قد يهزل ونحن نقول الزيادة اذا

احدثت

احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاصلية الاجزاء م
الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار
سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ
فيها فلا يكون لاتحول اعضائه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه تحرك الى الزيادة
فيكون ذلك سمنا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة
في المغتذي باقية كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك واحد منها في اينه او وضعه
او كيفه لكن ليس ذلك حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو
على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الغذائية في منافذها وتشبهها بها ونقص
مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكاره مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به الجميع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب
والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالواجب السمن انه يعد م
والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي تقع الحركة فيها الكيف وتسمى الحركة فيه
بحسب استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد استحال الجسم من كيفية الى اخرى الاصطلاح م
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجيا ومن الناس من انكر ذلك اي الجسم
من كيفية الى اخرى فالماء عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك
من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هي كمون الى هو
واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء
كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وحاصله ان القسمين من الاجزاء اعني المتصفة
بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز
منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء
اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل
جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون
الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة
الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا
القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد حالا بل في الجمد
ايضا وانه ضروري البطلان ومع ذلك فيشكل على بطلانه ونقول ان الصحيح كمون

على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى هو كانه انتقال م

الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرارة اي بجزء بالغة بل ببرودة بحيث يدرك صاحبه التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فانا نشاهد نارا اذا صادف حبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي نشاهده من النار لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الحبل جميع تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكون و ذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة ويبطل القولين انفا بالملة كما لا يشتبه على ذي فطرة وقد نقد صح انتقال الاجسام من برودة الى السخونة ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم توهموا فيما يحس به من انتقال الماء الى السخونة تدريجا بسرايان الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه اذا تحرك بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركته اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه الحاوية واما محوية وان تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة اي حاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية فتكون حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نقطة ونامل فمنهم من قال الاجزاء بالفعل بل بالفرض فالكيف تحول اي الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا او موهوما ومنهم من قال تبادل الحيز الاعلى والاسفل فتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم تغاير معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير هام بتلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذا القول فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وايضا ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف على حول شيء مع انها حركة مكانية فيتدلب بها امكنتها بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو التحول في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمال اهل اللغة ايضا وقد يطلق على الوضعية دون والكيفية هو الكمية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي ان حال المتحول في الاين ان كان له من مبداء

المافه

المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم ويجري امثال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية والمخلص عنها الا بان حال المتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى الحدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها ولا ان حدود المسافة بالفرض لم تكن تتعدد الايون بحسب الفرض ولا انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين اخر فكما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات والانقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول في المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيف اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين تفرض فيهما يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفية اخرى كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آن اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سياتي فالكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار

النار ح

والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتحلل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والباقي تكونت منه بالتكاثف والتحلل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتحلل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية ثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظ ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات والجملة اي قول ذلك

وذكر البعض ان سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه
من اجسام الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليها الحركة المستقيمة
المنتفية لخروج الجسم عن مكانه او تحكس حق الوجه الكلي بالحكل المستوى الى قولنا لبعض ما يصح
عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فيثبت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام ويبطل
القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بالحيز طبعا
اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وحده اعني
اعني استعداد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة
حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لان نسبة الاجزاء
السارية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ما قبل ذلك الجزء الى ذلك
الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب
ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل ثم استمر
بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه مقصورا بصورة
اخرى حالها على ما ليس بهذه الصورة معكوسا الى لانهاية له او جواب للاول ان الاصل ان اخذ خارجيا
منعا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان
العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجا لانه اي الموجب
الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد
الوجود اي فلا يفيد البيان المذكوران في اثبات جنسهما موجودا عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق
الموجبة الجزئية الحقيقية ولا يلزم اخراجية الكلية التي يدعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث
لجواز ان يكون تخصص الاجزاء باحيازها امرا اتفاقيا وتساوي نسبته الى الكل ثم ادخل ان يكون
المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء ابدا اعتمادا على شيء من ذلك
الوجهين بل المعتمد في اثبات الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة للا انها
على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان تبدل الصورة
باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد بان تتحرك
محل الصورة الى صورة اخرى شيئا فشيئا ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات
التي يقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى
يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي في وسط الاشتداد او
التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه الحكم بالسفر في الحواشي

لي

اي الممكن فيها استعداد والاشتداد والتنقص بحسب ذاتها بل لوازمها وصفاتها والوصل الاتي تحقيقه لكان اشتمل
وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد
ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان بينهما ما يوجد في اكثر من
آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت
الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان حال عن تلك الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة
ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيرها من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها اصلا والمتحرك حال كونه متحركا كما يلزم
وكذا من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة والاول جسم
فلم يبق خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه
يلزم هنا محال اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن لم يكن في ذلك
الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة
بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين
تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون كل جزء منه واقعا بازاء
قطعة من الاخر فقد بان انه لا يكون حركة لاستمرار لازم الحركة عنها الا بحيص عن ذلك الا من ان
المتحرك في الكيف مثلا فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا
الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله
بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا فبدل الحركة اي ما يتقوم به الحركة اي هو
المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة قد وجدنا لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتها
معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت في مبدأ حركتها الى منتهاها
متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها
انما يكون بصورة ما متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى
تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس شيء
من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة وهذا الجواب كما ترى
مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم
من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها بالمفهومية

بالشدة والضعف

بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلتها المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار دونه في سخونته الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية اضعف ح
استقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في كل من الصور انضا في الاضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا نتصور تبدل هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا نتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع
فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة بلا تبعية لشيء ورد بمنع انه لم لا يجوز ان يستقل الموضوع نبعا ح
من مضاف الى اخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن
سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور تابعا لها
لو متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لكن تابعة له وايضا من عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع اخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كانت في متى حركة لكان زمانا ح
للمتى متى اخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان والمعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان
اخر العتبة والبعد وقد قال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من كعروض ح
سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينهما هو الان فاذا فرض زمانان مشتركان في ان فقبل ذلك الان ليس يوضع مناسبا بالقياس الى الزمان
الاول وبعده ليس مناسبا بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني
فلا تدريج في الانتقال وقد يرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من
بعض تلك الاجزاء الى بعض الفاصل دفعيا ولكن اذا فرض بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما مكانا ح
الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان اخر بينهما زمان كالطلوع والغروب مثلا
فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان

الانتقال

الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء اخر من الكم والكيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون
الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول
الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل واذ قد عرفت انه
وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان
ينفعل فابت بعضهم فيهما الحركة واحتج قولي بنا على التثبت بان المنتقل من التسخن الى التبرد
مثلا لا يكون متسخنا باقيا ولا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن
باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد فتور التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الا بين
المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على سبيل الاستمرار وكذا الحال في التسخين و
التبريد والقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن
من مرتبة الى اضعف وهكذا الى ان يبطل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين منها ح
ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها والحق انهما اي الحركة منها تتبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا
حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة اذا
كانت او طبيعة او في الالة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة
قد تحدث كلاله والالة قد تكل وكذا في جميع هذه الصور تتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبع المور الخلوة والكلين ح
او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما يستعد قبوله
ويستعد اده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتبعا الحركة في الفاعلية وان حيز بينه
التبدل في التاثير ستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في القول تبعا المقصد الرابع

المقصد الرابع

العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع
السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام
كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فلان من الاجسام ما هو ساكن دائما والفاعل علي قوس
كون الجسمية علة انها دائمة في الجسم اي انحاد الاجسام بكلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل
لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان
مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة
التي علتها الجسمية اما ان تنقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب بها اي بالجسمية التي هي علتها
فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا تنقطع فيكون الجسم اي الا مع الاستحالة محالا وانه
محال بالضرورة واما الى البعض واني ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية ايضا هي الطبيعة ح

ايضا لا انها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي يتصف لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت
من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة
بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة
مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تزول طبعا طلبا للملائم كما في الاين فكالحجر المرمي الى
فوق وكما في الكيف كالماء المسخن قسرا وكما في الكم كالذابل ذبولا مرضيا فانه يعود الى الحالة المنافرة
ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لتردده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلافات
القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد
جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان حال الملائم غاية مطلوبة
ادم ولا شعور للغاية الا في الحركة الارادية لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة
الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا يلائمها
مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة ما اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب
بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتخصصه الى الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا
يسمى غاية لو كان كان له مدخل في اقدام الفاعل على الحركة الفعل سمي غرضا بالقياس اليه وعلة غائية
بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاج الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور
اذ لا بد في ان تكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم
له اقتضى طبيعته الحركة اليه وتكون تلك الحركة طلبا طبيعيا له لا ارادة بما هو موقوف على الشعور
والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك
الان مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لانها وحدها
فتعين ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي تتجدد وتتغير ثابتة والنفس غير مختلفة
في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في
فرد منه ولا ايضا مع التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا
الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر
شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها والارادة الكليتين على انا نبين ان علة الحركة الارادية
تصورات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فللنفس في كل خطوة ارادة جزئية
تابعة لتصور جزئي فاذا اراد الحركة الانسانية الى مكان نشأ ارادة متعلقة بجميع تلك الحركة ثم ان
المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تختص بها المسافة الى اجزاء جزئية
فالمتحرك محتاج بعد الارادة المتعلقة بجميع الحركة الى ان يتخيل جزءا معينا فينبعث عنه ارادة

جزئية متعلقة بقطع الجزء من المسافة الذي يتصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة
للارادات فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت
الحركة والارادة والعلة للحركة القسرية هي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك

المقصد الخامس

الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود
فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به الثالث
ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المذكورة الرابع ما منه اي المبدأ الخامس ما اليه للحركة صح
الحركة اي المنتهى وذلك لان انقضاء الحركة يثبت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة
المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك
وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل
حركة تكون في زمان بالضرورة واستناد الحركة الى الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة
الى اخرى تدريجا

المقصد السادس

قد علمت انها اي الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها
متعلقة بوحدتها اي بوحدة هذه الامور الستة ووحدتها اي وحدة الحركة كما تقدم
في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية
الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان الموضوع الواحد بالشخص محله واحد بالشخص
اذ لا يتصور الموضوع الواحد بالشخص بحليتين لا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني
المقولة اذ الشيء الواحد لا يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة
والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاد
من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة جنسا كما سيأتي بالجنس كان صح
الواحد انواع الحركة الكائنة كالتسخن والتسود والترويح في الثالثة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف الترويح تغير الرائحة
ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول
لو تعددت المسافة نوعا في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير
الحركة في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف
المبدأ او المنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني
عن اشتراط وحدتهما والاكتفاء في الوحدة الشخصية للحركة بوحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة
ما فيه كقولنا مع تعدد الحركة بان يكون الطرفان محتملة بين مبدأ معين
ومنتهى معين كما يتدرج الجسم تارة من البياض الى الحمرة الى السودة الى السواد وتارة
اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة

الى السواد فالحركة من البياض الى السواد اليقيني يمكن ان يتوقف على بعض الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى
واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى المنتهى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما ان
اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتها وتقابل ان سوال اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحده [?] يستلزم
لوحدتها ولا اتصالها مستلزما لاتصال ما فيه فان جسما واحدا قد تحرك في مسافة واحدة تارة ماـفيه ح
صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مقتضية لوحدته ايضا ولا يمكن وحدة
الحركة مع وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد
بعينه فانه لو جوزنا اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فعلم انه لابد للحركة
في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالتشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه البيت وحدة [?]
لازمة لوحدتها لما مر من تنوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد فاذا اتحدت
هذه الثلثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا فكانت الحركة الواحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة
الزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاربعة
والكلام فيها وانما قال انه لابد في تشخص الحركة من وحدة امور ثلثة من حكم الستة لان اتصالها الحق بها
انه واحد كان يستان تعدد الحركة لا اتفق واما وحدة المحرك فلا عبرة بها كونها الحركة واحدة شخصية
فان المتحرك بالمحرك قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
باتصال المسافة والاثنين في تلك الحركة يوجب الاشتقية فيهما غير ما شويم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك آخر والاثنين فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاسناد والاثر ان الحركة
الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يحرك اثر لم يكن محركا وان كان له اثر
فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين على اثر واحد
شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران
وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وثانيهما اي ثاني الامور الثلثة في وحدتها النوعية
والاظهر ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع
مع قيود مشخصة وبعض ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه وحدة
ما منه وحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا ووحدة
تنوعت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل

ان

ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض
الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة هنا مختلف بالنوع وكذا الحركة
مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين
تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية
لا بالعوارض وكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه
مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى كالتسود
والتبيض فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما
اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الاينية و الحركة ح
كالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين اي كل واحد من زوجي المثالين مختلفان بالماهية
لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال
الثاني مسلم فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين
الجانبين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا
في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان
تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية والامرة
من الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من
الاثر وقد مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص
واذ لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف التشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه
ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف التشخص بالضرورة من دون
عكس كلي كحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك
اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل لما ان الحركتين
مستقيمتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما فيه الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال
وان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب التشخص فسواد الانسان وسواد الحجر نوع واحد كان ح
وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان [?] فانه الحركة بل الموضوع
مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها
ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا اختلاف حقيقة فلا فائدة في اعتبار وحدته في النوعية من حيث
الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه
بالماهية فهو عارض للحركة وتعددها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع

يقاس العربية ان يقال التشبيه كالمصطفية
والمصطفوي تقدير فيلزم الاغلاط المهوزة
كل تصرة م منه

في المقومات كما ان تنوع المقومات لا يوجب تنوع عوارضها فانها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع للجنس مع شيء متنوع له وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية وترتيب اجناس الحركات بحسب ترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية

المقصد السابع

الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان التضاد لا يجامع الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس قريب فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس يجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فلا لمنافاتها اي لمنافاة ماهياتها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجة فلا تضاد بين الحركات المختلفة الاجناس وانما التضاد بين النوعية المتشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات فمنها في الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف فلا حق للتضاد والا فلا ومنها في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبيع يتوجه اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين المتهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلنا اشار اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب وان الحركة المستديرة لا تضاد فيها

المقصد الثامن

المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة متضادان بلا شبهة وان اتحد ما فيه اذ ان الحركات كالحركة من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض اتحاد الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحل لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض

صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحل وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفا ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى الطرف والعدو توجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في ما بين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادتين والنظر بها حالة واحدة حتى ان يكون فوق الماء وتحت النار وورد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الى المركز فلا يكون الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بالخلاف ولتضاد الحركتين المنسوبتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه في الزمان اذ لا تنوع بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد والثاني المنفي منهما من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان فانه لم يكن يقتضي لتضاد الحركات والحركة اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها وينعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ما منه وما اليه معا من حيث هما كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين منتهى الاخرى ومنتهاها مبدأ المنتهاة وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة

فانهما متى اخذتا بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احديهما
الى الآخر وعكسها او بالعرض اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه
ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزئان اى نقطتان في جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من
الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما
في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما حسنان في
وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين
في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فتامل
بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اى لا يختلف مبدا الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب
عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدا الحركة والآخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى
من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم تكن متضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدائين ولا بين
المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدا والمنتهى تقابل التضاد
كما سيتضح عن قريب فهما ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس
ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن
وجود الحركة فلا يكون تضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد المحيط فانهما متقدمان على وجود
الحركة المكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اى اتصاف احدهما بكونه مبدا والآخر
بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدا ومنتهى بالفعل اثر بالفعل
ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان جزءا
على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدا للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن
كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدا لها ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض
ولا تمايز فيه اى في الدائر حتى تثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض من مواراة
او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي
وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدا من وجه
ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب
القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة وهو بحيث
لو … ان الحركة المستديرة حركة وضعية فتكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا
كما ان مبدا الحركة الكمية ومنتهاها كم مخصوص فاذا فرض سكونه ثانيا كان الوضع
الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له

وهذين العارضين علة لتضاد ح
ومتضادين ح
اى ح
ان جسما كان ساكنا ثم تحرك … فالوضع الذي ابتدات الحركة منه كان مبدا لها واذا … ح

فقد

فقد ثبت للمستديرة مبدا ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة
ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدا ولا منتهى بالفعل كما نبهنا
عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة
بالرجوع … وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدا ومنتهى بالفعل نعم اذا
فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار
الا ان مثل حركة ايضا في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة تنبيه المبدا والمنتهى
اى هذا المفهومان العارضان للآخر انما لم ينسب احدهما الى الآخر متقابلتان تقابل التضاد
لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف كما سنذكره واذا نسب
الى ماله المبدا والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين لوجوب تعقل كل منهما وبينه اى بين ماله
المبدا والمنتهى تقابل التضايف فان المبدا لذي المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا
وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين المبدا والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدا او
لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تلازم في تعقلهما
في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدا الحركة ومنتهى لها ايضا
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدا و
المنتهى ليس عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف
الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدا ومنتهى لحركة واحدة الا باعتبار فرضي
زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما
المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين
في آن واحد نعم وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف
في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي المبدا
والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه فرع على ما مر ان تضاد الحركات انما يكون
لتضاد المبدا والمنتهى فالحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك
بسبب تضاد الاطراف المستقيمة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط مستقيم
… غير متناهية بالقوة ولو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة
بالشخص اضداد غير متناهية متفقة بالنوع من المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة
الى مبدئها [illegible] اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التضاد وايضا كل قوسين
تفرض [illegible] هناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون ابعد بالضرورة

ومنتهاها ح
تنبيه
مبدأ ح
منه ح
المستديرة ح

اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيمة فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا يقال طبيعة
الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة
ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير بحيث
ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة للمستقيم لما امتنع حصول الاستدارة
المجردة في الخارج امتنع مضادتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضد الاستدارة المستديرة
لنحو ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها
وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان للمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة
بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر اي لقسي غير متناهية فانه
يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة الى مبدئها ومرجعها ولما الحركة الى التوالي
والحركة الى خلافه فقط من تباين الحركتين بنقل مثل نقل الاخرى ولكن في نصفين من المسافة
على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة
والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل
والحوت والدلو فقد نقل كل منهما الى الانحدار مثل نقل الآخر اعني الحركة المبتدئة من السرطان
الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك الصعود من الجدي الى السرطان فانه على
عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين
في الماهية وكذا الاطراف والنهايات متساوية فيهما فلا يكون من نسبتها سبب التضاد والحركات
المستديرة فلا يكون متضادة قال الشيخ والاقرب ما فيه من الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة
مختلفة يعني ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالها في
نصفين متساويين متماثلين متحدين في المبدأ والمنتهى فلا تضاد بهذا الاعتبار فيهما تضاد
ولا شك انه اذا اعتبر حالها في كل واحد من النصفين كانتا متخالفتين بل متضادتين على
خلاف التوالي للتضاد بين المبدئين والمنتهيين ولانهما مفروضين مع اتحاد المسافة
على قسمي الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان
على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي ثم اذا اعتبر تمام الدورة
فيها اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما كان الاصلان سواء بحسب
التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لعطلة لانه ان اريد بالضدين
كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما معا لذاتهما في محل واحد كانت الحركة المستقيمة
مضادة للمستديرة وكذا المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع

المقصد التاسع

وذلك ان يكون منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين
المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من
مقولة الكم بل هي كم بالعرض يعرض لها بسبب الكمية عرضية تلك الانواع من الانقسام الاول
بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة منطبقة على المسافة كانها حالة فيها فالمسافة الاجزاء التي
لا تتجزى فمنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصف نصف الحركة الى نصفها الثاني بحسب الزمان لانه
عارض لها منقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت
للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كما في حركة البطيئة فانه
اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانها والانقسام بحسبه واذا
فرض اتحادهما في الزمان فالانقسام بحسبه كانت مختلفين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث
بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه
المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا لمحلها
فاذا عرض الى الجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام
الفرضي والفعلي الى مثل كالسواد القائم بالجسم فانه متبوع في نوعي الانقسامين وقد نبهنا لك
على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل
للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل
عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم المتصل متماسة وعلى التقديرين اما ان تفارق
امكنتها اصلا او تفارق اجزاؤه من امكنتها بل جزء من المكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالجملة
فلا يكون متحركة

المقصد العاشر

المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون
الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر فيوصف
هو بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى حركته عرضية كراكب السفينة
قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل
كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه
فيكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل حوله وسطح السفينة وجوانبها لا تتوجه
نحو الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد لا يكون قابلا للحركة كالنقطة
المتحركة بحركة الخط وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المتحركة فانها لا تتحرك
حسا ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال
انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما

ان يكون مبدا الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدا الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدا
الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية بتلك الحركة [illegible]
طبيعية وكذا الحركة النبض لان مبدا هاتين الحركتين موجود في الجانح المتحرك ولا شعور له بالحركة العادرة
عنه وهذا خطأ من جعل الحركة الطبيعية هي العاصرة والمانعة اي صرح فيما اذ خرج عنها
وحركة النبض كما عرفت في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة
بلا شعور اذ خرج عنها حركة الحيوان اي ايضا وهم من تم الحركة الا عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لما نا [illegible]
لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية والا لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون
الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج والحركة البسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة
الفلكية اولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان تكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثاني الحركة
النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة
التسخيرية كحركة النبض المتحدة الحادي عشر الحركة اذا قيست الى الحركة الاخرى فهي اما سريعة [illegible] الحادي عشر
وهي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة التي هي
ان تقطع الاكثر اي المسافة التي هي اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرضنا الحركتين تساوي هي
في المسافة فان زمان السريع اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر
فعلم ان الوصفين لازمان لها وان للسريعة اذا عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة
اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهي الحركة التي بالعكس تقطع المساوي
من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت
مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اي ليس كل بطوء لتخلل السكنات
بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة جدا واللازم بطلانه
بيان الملازمة ان البطوء لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة
والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا الفرس اشد عدو
كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركة بين ابطأ كحركة
حركة المحدد نسبة غير قليلة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة
حركة الفرس بالاحيط الوهم به فيكون زيادة سكناتها اي سكنات الفرس على حركاته
كزيادة حركة المحدد على حركاتها لان عدد سكناتها يساوي عدد زيادات حركة المحدد
لا محالة وانه اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته
على حركاته ايضا الف الف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات

الكثيرة مثل هذه الكثيرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا
لا يحس بحركاته والاحس بشيء من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين
المتلفتين بالسرعة والبطوء وهي ستة كما سيتلى التوبة اليها اي الذكر يدل على بطلان جزء
معنى كون البطوء منحصرا في تخلل السكنات فنقول ان نستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث
وهو كون البطوء للتخلل مبني على بحث الجزء ومتفرع في فروعه عليه صحة وبطلانا من اي من
تلك الدلائل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها المشرقي
وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان
تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا ارتفع الشمس متحركا او وقف الظل ولم ينقص
اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث محذوف اي ان تم الشمس الدورة والظل يكن هو بطوء وان تحرك
الظل جزء الما تحركت الشمس جزء الم يمكن ان يكون جزءا من الجزء ان متساويين في المقدار لا
ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر كما ان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع
حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا
تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطوء بلا تخلل سكنة ومن المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك
الشمس جزءا والظل بحاله جاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان تتم الدورة والظل بحاله فان ذلك
اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى
ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هي القاضية بوجوبها اي عدم بقاء الحالة اعني الظل بقاء [illegible]
على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل مستند
الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة
الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكم باستحالته ليس الا هو حكم
بنقض العادة ومنه اي مما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة
مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات
في الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة
الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها
توقف وسكون في بعض الاحيان مع كونه ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء
بلا تخلل السكنات والجواب ان كل الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر
تحرك [illegible] او الطبيعة فجاز ان الحجر يتحرك ويسكن في آن على تساويهما في قبول الحركة والسكون تنبيه
الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة

بالنسبة الى حركة طبيعية بالنسبة الى اخرى مع انهما سيتا واحدة لا اختلاف فيهما ولانها الى السرعة
والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة
في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص

المقصد الثاني عشر

المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي
في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة اتوى في اقتضاء بطوء الحركة
كالمدر مع الهواء فنزوله الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات
القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة
السارية فيه اكبر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى
في اقتضاء البطوء وان اتحدا المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطأ من
حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة ممانعة المخروق كالسهم المرمي
بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكما تختلف السابق باختلاف الآلة وربما كان عائق احدهما
اكثر والآخر اقل فيتعادلان يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر
فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة بعينها تعادل
الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في التعاوق ... المخروق وما في الحركة مثل ان تحرك قاسر
واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بقدر تلك

المقصد الثالث عشر

الزيادة التي في طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه وجماعة
من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين ... سكونا فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما وحاصل ما ذكره ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى السكون
وذلك لانا لا نوجب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع بوقوفه
او رجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين حالتي المستقيمتين
فيكون الاول منقطعا ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
فكل من الفريقين في اثبات ... قال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا فيقع
النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله
وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني وعود المحذور والا فلابس
ان يحال الحد الاول هو مبتدأ المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن
بتمامه حدا ما الوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به
شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون تلك العلة موجودة في آن

الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهو المراد بقوله فكذلك الميل
الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره
الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فكذلك الميل الموجب اي حادث آن ما
في آن واذ آن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي
الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزمه تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم
تركب المسافة ايضا منها فلذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون
اي زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع
في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد مشتركا بينهما اي بين
الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة
الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولا اشكال وقوله لان آن مع جزء زمان
لا ينقسم وكذا الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني هاتين الحركتين
قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم هما متغايران لكن لا بالذات بل باعتبار
كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين
من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة
يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والآنان واصلا الى المنتهى ومباينا له
معا فوجب تغايرهما بالذات ويستحيل تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستحالة القول بالجزء وذلك
الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك
انه مفارق ومباين للحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة الاول زمان المباينة ...
ان حركة الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان الطرف من الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين
بالفعل انه مباين لآن الوصول لا بد بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان
الحركة وهو بعينه حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين
آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر
الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل
ان يجمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن منحاز ...
لآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا

وأجاب عنه الامام بان هذا منقوض بالحجر المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين
او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة موجبة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه
مع المعلول شيئا او بمنع حدوث الميل في آن بل يحدث في زمان كالحركة وقال الجبائي لا شك
ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم لان الحادث اقوى من الباقي فيصعد بالاعتماد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم
المجتلب فينزل الحجر ولا اشكال ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب
المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد
المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس يتولد
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون
لتخلل السكون بين المستقيمتين فكلام منهم ممن تقدم ايضا في الكلام على الطرق فقال الحكماء ان
صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد خردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث
يماس سطحاهما فلا شك انه نزل الخردلة راجعة ولزم وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون
بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادمة
الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه
فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فلا يكون الذي ذكرتموه من
تلاقيهما فرض محال وفرض المحال جائز وقد يستلزمه لمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا موجب للاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا موجب للاعتماد
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد
وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيرهما بل المولد هو الحركة السابقة
فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط
تعادل الاعتمادين وقد عرفت ذلك في مباحث الاعتماد المرصد الخامس في الاضافة
جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين
والحكماء وافرد مبحث الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر
الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة هي
المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها

قايلا صح

الحركة ولا السكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد

المرصد الخامس
في الاضافة

نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة
كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب
المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض ويسميان مضافا مشهوريا ولفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض
وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير
لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي بهذه الحيثية يلزم من تعقلها
من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به
ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي سوى عن نفسه بحيث
لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذ اقيد ذلك الغير بكونه نسبة خرج سائر
النسب ويشمل هذا القول بتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب
واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة
فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه
الذي حققته فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا المقصد الثاني للمضاف
خواص اي خاصتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد
احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل
فما قولكم في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود
له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم
قلنا لا وجود للحقيقي منها الا في الذهن فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما
العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما
ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باقي بحاله واما معروضاهما فقد يتكافآن
كالمالك والمملوك والاب والابن وقد لا يتكافآن كالمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض
وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ
في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة
كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث هو كان مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات
كل واحد من المتضايفين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب
ان ينعكس بهذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب صح

تنبيه

المقصد الثاني

اذا اخذ او حده) صح

المقصد الثالث

واما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا لانه اذا لم تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس
فانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا الانسان لاب والحاصل ان هذه الحيثية انما هي
للمضاف المشهوري اعني المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن
والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب
الانعكاس بهذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يشترط الانعكاس اذ لا معنى
لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارة الى ذكرها لمن كان له قلب فتذكر فقد يصعب
رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن لما اي للمضاف من الجانب الاخر اسم كالجناح فانه لم
لاحد المتضائفين مأخوذ مع اضافته وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك فيقال
الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاخترع
اي المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس ثم والضابط
في معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاي وصف وجدته
بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة معها واذا رفعته ووضعت غيره مكانه
لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين
بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر
انعكس تلك النسبة قطعا المقصد الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها اي ليس
لها وجود منفرد لتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان تكون امرا لاحقا فيكون تحصلها
وتخصصها تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه وتعلم ذلك اي تخصصها تبعا للحوق تارة بان
يوجد الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق والملحوق ليس
ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة وموضوعها وتارة
بان يوجد الاضافة مقرونا بالملحوق الخاص كشيء واحد متقيد عارض لذلك الملحوق وربما
تنوع الاضافة وتحصلها بالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف
المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من
الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المماثلة والمساواة
ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة ايضا على حسب
تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم
انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير محصلة ففي الطرف الاخر ايضا مطلقة فالضعف المطلق
في مقابلة النصف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف قطعا اي المتضائفين

الاشياء

الابوة

المراد من التحصيل التعيين

المقصد الرابع

غرفة الابوة لكن هذا اذا اخذنا نفس الاضافة الحقيقية كالضعف والضعفية واما اذا اخذناها
موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تخصيص ذي الراس
بمعنى ان الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس فاذا اخذنا ذلك العضو
من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الراس نعم اذا اخذنا
الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الاخر
فيكون ذا الراس وذو الراس متعينين ثم المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول
انها ان يتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابن والاب
فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية والتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان الضعفية
شيء واحد يكون بالقياس الى امر واحد لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل
والاكثر فان الاقلية شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد يكون
الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق ودال المعشوق
فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما ثبتت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في
احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف
بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها والا فللمعدوم يكون معلوما
صفة موجودة ولا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اي في شيء من الطرفين كالتيامن والتياسر
اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذا المتياسر الثالث قال ابن سينا
تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال
كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة
واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في
اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة
فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل
والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس
فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقريبا ولا يلتبس عليك
انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقول الا بحسب المعنى
اذ يكون قوله وفي الاتحاد قسما تمام المعادلة واما ان قوله الخبر موضع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية
عن المخبر الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر
كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد

المضاف

التحصيل والتعيين

بمعنى ان المعدوم ... كالعلم ... موجودة ... الاضافة بالاضافة

المقصد الخامس

والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم
والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا الخامس ما يكون له من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها
اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابن والبنوة او من احدهما فقط كالمبدأ اليه اولا يكون لها اسم
مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها وللموضوع معا اسم فيدل ذلك
الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس
ومن اقسام المضاف التقدم واقسامه قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم
بالعلية كتقدم المبدأ على الممكن الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل
يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع وليس ذلك التقدم
حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم
في ذلك الزمان باقيا في حيزه لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات
منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها
تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل لاجل ان وجودها اى وجود حركة
الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لكمالها وجودها اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى
الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا يقابله بحسب استعداده وثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو
التقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات
الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اى للاثنين ذات الا بذاتهما
سواء فرضنا لها وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول
فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وتحقيقه ما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى
بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى الكل دون ساير علله الناقصة والمشهور في
كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالموثر المستجمع لشرائط
التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات وبالطبع وعلى هذا كان التقدم
الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين
التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء
بينهما واطلقه المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس
لذات موسى ولا لشئ من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان
وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات وبمغايرته

للاولين بعينه اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه
والثاني باعتبار ذات الشئ وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس
التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتيب اما عقلي كما في الاجناس
المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه
الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم
في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد المختلفة وكما اى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم
متأخرا او المتأخر متقدما بما يجعل ذلك مبدأ فقد يبتدأ من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخر وقد يبتدأ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ
فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المذكورة كالاجزاء
الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا
بالذات لعدم الاقتران واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين
النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس
واليوم متشابهان في الحقيقة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل القول امتناع
الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون كل
زمان في زمان اخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان ونحن نجاب عنه بان هذا التقدم
الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر
وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان
فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى
عليهما السلام كما ان القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة
الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر وكذلك ههنا اذا قلنا جزء الزمان انه متقدم هذا التقدم
اردنا ان ذاته متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث
الزمان نوع تفصيل لهذا الكلام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني
لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء المعتمدين اجازوا التقدم الزماني ادعوا قدم
الزمان المستلزم لتقدم الكثير والتحول اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا
زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوا قسما برأسه جوزوا تقدم عدم
الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم

الزمان زمانی فتامل فیه ای فی هذا البحث وحقق حاله کیلا تزل قدمک فی تلک الابحاث عن سنن
الصواب والله الموفق وربما تطلق الحکماء للحصر ای حصر التقدم فی الانواع الخمسة وجها
لیس حصرا عقلیا دائرا بین النفی والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائی فقالوا التقدم
اما ان یکون حقیقیا او اعتباریا والاول لا بد فیه من توقف المتاخر علی المتقدم اذ لو لم یتوقف
علیه اصلا لم یکن هناک تقدم حقیقی قطعا من غیر عکس لئلا یلزم الدور فالمتوقف اما ان یکون
توقفه بحسب الذات وذلک بان لا یتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم کما فی الاثنین
والواحد وهو التقدم بالذات او لا بان یکون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان یتوقف
وجود المتاخر علی وجود المتقدم للذات علی ذاته وذلک علی قسمین لانه اما ان یکون مع
اشتراطه ای اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطاری علیه ای علی المتقدم ام لا فالاول هو
التقدم الزمانی لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف علی وجود المتقدم منها وعلی عدمه
الطاری علیه فان المتقدم منها ما لم یوجد لم یعدم وما لم یعدم بعد وجوده لم یتصور وجود المتاخر منها
واما الزمانیات فتقدمها علی ان التقدم فیها راجع الی تقدم زمانها فلا یکون المتقدم منها من
حیث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثانی وهو ان لا یشترط وجود المتاخر بالعدم الطاری
علی المتقدم بل یتوقف وجوده علی وجوده فقط هو التقدم بالعلیة المساوی للتقدم المؤثر
التام وتقدم العلل الناقصة سوی اجزاء المعلول والثانی اعنی التقدم الاعتباری لا بد فیه
من مبدا یعتبر الترتیب منه وذلک المبدا اما کمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم
بالرتبة وقد یقال التقدم بالشرف راجع الی التقدم بالرتبة لان صاحب الفضیلة یا بالتقدم فی الآب
المکانیة او الی التقدم بالزمان لان الافضل ربما کان اسبق الی الشروع فی الامور وکذلک
التقدم بالرتبة راجع الی التقدم الزمانی اذ معناه ان زمان الوصول الیه من المبدا
قبل زمان الوصول الی المتاخر تنبیهان الاول ان التقدم ان اعتبر فیما بین اجزاء الماضی تنبیهان
فکل ما کان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فیما بین اجزاء المستقبل فکل ما هو
اقرب الی الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فیما بین الماضی والمستقبل فقد قیل الماضی
متقدم علی المستقبل وهذا هو الصحیح عند الجمهور وانما قال ذلک نظرا الی ذاتیهما فان
ذات الماضی متقدمة علی ذات المستقبل وقیل من عکس الامر نظرا الی عارضیهما فان
کل زمانی یکون اولا مستقبلا ثم یصیر حالا ثم یصیر ماضیا فکونه مستقبلا یتقدم علی کونه
ماضیا الثانی جمیع انواع التقدم مشترک فی معنی واحد وهو ان للمتقدم امرا
لیس للمتاخر ففی التقدم الذاتی کونه مقوما ای جزءا داخلا فی قوام المتاخر

وفی التقدم العلی کونه موجدا او فی الزمانی کونه مضی له زمان لم یمض للمتاخر وفی الشرفی
زیادة کمال وفی الرتبی وصول الیه من المبدا اولا واذا عرف اقسام التقدم والتاخر
عرف اقسام المعیة بالمقایسة فالمعیة الزمانیة ظاهرة وکذا المعیة الشرفیة کشخصین متساویین
فی الفضیلة والمعیة بالرتبة کنوعین متقابلین تحت جنس واحد او شخصین متساویین فی
القرب الی المحراب والمعیة بالذات کجزئین مقومین للماهیة واقعین فی رتبة واحدة والمعیة
بالعلیة کعلتین لمعلولین شخصیین من نوع واحد واما بیان ان اطلاق لفظ التقدم والتاخر
والمعیة علی الاقسام الخمسة بالاشتراک المعنوی علی سبیل التواطؤ او التشکیک او بالاشتراک
اللفظی او بطریق الحقیقة والمجاز فلیس فیه کثیر فائدة یعتنی بشانها والله اعلم بالصواب

الموقف الرابع فی الجواهر

وفیه مقدمة وهو احد اربع المقدمة اما تعریفه
ای تعریف الجوهر فقد علمته من التقسیم المذکور فی صدر الموقف الثانی وهو انه ممکن
موجود لا فی موضوع عند الحکماء او حادث متحیز بالذات عند المتکلمین وعلمته ایضا فی تعریف
العرض فی صدر الموقف الثالث بطریق المقابلة وهو انه عند الحکیم ماهیة اذا وجدت فی الاعیان
کانت لا فی موضوع وعند المتکلم موجود متحیز بالذات فلا نعیده اعتمادا علی علمک به واما
تقسیمه فقال الحکماء الجوهر ان کان حالا فی جوهر آخر فصورة اما جسمیة او نوعیة وان کان
محلا لها ای للصورة فهیولی وان کان مرکبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا ای وان لم
یکن الجوهر حالا ولا محلا ولا مرکبا منهما فان کان متعلقا بالجسم تعلق التدبیر والتصرف
والتحریک فنفس والا فعقل وانما قید التعلق بالتدبیر والتحریک لان للعقل عندهم
تعلقا بالجسم علی سبیل التاثیر وهذا التقسیم الذی ذکروه بناء ای مبنی علی نفی الجوهر
الفرد اذ علی تقدیر ثبوته لا صورة ولا هیولی ولا ما یترکب منهما بل هناک جسم مرکب
من جواهر فردة وعلی تقدیر ابطال الجوهر الفرد انما یتم بعد ان تبین ان الحال فی الغیر
قد یکون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر ان الحال فی غیره یکون عرضا قائما به فلا یثبت جوهر
حال والا مرکب من حال ومحل جوهرین ولا جوهر محل لجوهر آخر وبعد ان تبین ایضا تحیز لا تم
الجسم من الجواهر لانه مرکب من جزئین احدهما حال فی الآخر والا لم یصح ان الجوهر المرکب
من جوهرین حال ومحل هو الجسم ولم یثبت شیء منهما ای من هذین البیانین بعد بل
مع ان الاول مخالف للظاهر کما عرفت والثانی فلا جزم به لجواز وجود جوهر یکون محلا لجوهر
آخر ولا یکون شیء منهما قابلا للاشارة الحسیة فلا یکون ذلک المحل هیولی ولا الحال ولا المرکب صورة م
منهما جسما ولو اوردنا ایراده ای ایراد التقسیم علی وجه لا یتوجه علیه هذا الاشکال

المذكور بقوله وانما يتم الى آخره فلنا الجوهر اما له الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم
او لا وان لم يكن جسما فاما جزء منه واما ليس كذلك فان كان جزءه فان كان الجسم به اي بذلك الجزء
حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل
فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا
مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن شيء من الاجزاء فرده فجميعه ليس بعضها
صورة وبعضها مادة ولا الهيئة الاجتماعية فانها خارجة عن حقيقة الجسم لازمة له ولا يتجه عليه ان ما ليس جسما
ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل
وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا
الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها كما مر فان قبل التحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة
او اكثر فهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا فهو الجوهر الفرد فعندهم ان
الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة
تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة عن الجزئين المتألفين الكل واحد منهما وعند القاضي
واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا
ثم هنا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد
الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما
جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف
في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي
بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد فيه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي
الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول
فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك
ما في هذا الكلام من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق
المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع
ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة
الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزآن ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا
من الاشكال المشابهة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشابه كل غيره
وهذا ظاهر بناء على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا
على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الاشكال اي قال بعضهم

هو شبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع
لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما وقيل بالمربع اي قال بعضهم شبه المربع اذ يتركب منه الجسم
بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات
وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا المربع وقيل بالمثلث اي قال بعضهم شبه المثلث لانه
ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر
الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به
قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع
قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية
ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا اي وان لم يحط به النهاية فهو محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له
حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما والا لم يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر
الفردة فيه والا اي وان لم تحمل قولهم على هذا فهو القول بالمساحة ونحوها لا يحتمل فان ماله
مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهو خلاف
مذهبهم

المقصد الاول

المقصد الاول في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقته
واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ورسمه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء
بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي
منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام
وعرفوا الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما
قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة
واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته
اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب والكون وذلك خارج عن حقيقة الجسمية
ولا تصور الجسم لا جسم واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به ومحصل الكلام ان قال
انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة
ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرة وان
كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليس جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه
لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط
الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم

في العبارة مساهلة والصواب لفظ التصور ١٢

ولم يكتف بامكان الابعاد فيه لان بعض الاجسام لا يمكن فيها الابعاد بالفعل كالكرة ١٢

اي الخالي من الفرض بامكان الفرض ١٢

فرض الابعاد فيه بل متقاطعة وامكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى التقاطع والتقاطعه
انه اذا قام خط على خط فيحدث اعلية الميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه
زاويتان متساويتان فكل واحدة منها قائمة هكذا قائم قائم وان كان مايلا الى
احد الطرفين كانت احدى الزاويتين اصغر وتسمى حادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا
حادة منفرجة وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم انا نفرض فيه بعدا اما سواء
كان خطا او سطحا لكن قوله للعالة يناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا تتعين لفرضه
جهة وهو الطول ثم نفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا
له بقائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث
متعين لا يتصور غيره واحد اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه
على وجوه كثيرة والثاني اذ يمكن فرضه على جهتين كما اشار اليه وهو العمق وهذا التقييد
اعني كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته
فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك يعني انه يمكن فيه ان يكون
متقاطعا على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعاد ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو السطح
فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما
للاولين الا على حادة ومنفرجة والجوهر القابل له فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم
بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم يركب من السطوح المركبة من الخطوط
المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما بين ان الجسم كذلك وان
السطح يجب ان يكون عرضا فاحترز عنه على مذهب المعتزلة فتامل وههنا شكوك على
مطلق التعريف اي على كونه صحيحا فاشكال الاول انه صادق على الهيولى التي هي جزء
للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها
اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة ولما ليست الهيولى في حدوثها بحيث يمكن
فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية والصورة الجسمية تقبل
الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر
فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا
لا باس بذلك لان الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في
احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه المشكل

الثاني هذا انما يصدق على الوهم والا كذبت الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا فيكون
الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة
من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما
يتبادر الى الفهم على ان هذا الاشكال انما يرد اذا كان الوهم جوهرا او يدفع ايضا بان امكان
فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا
للاسم اشكال ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات ولهذا
يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لاشتركت انواعه في فصول جوهرية لامتناع التفصيل عرضية
لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض
فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم ما ذكر مع امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود
مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع من الجواهر ان يكون جنسا
لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك ولهذا قيل الجوهر هو الموجود لا في
الموضوع معناه ان شيء ماهيته اذا وجد في الاعيان الاول الموجود وانه عارض للموجودات
بل هو من المقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه لا في
موضوع وانه عدمي لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بانه لازم للجوهر لا حد
كنه والاجناس العالية والمتوسطة والبسيطة لا تتصور لها حدا اصلا فما ذكر في تعريفها امر خارج
عن ماهيتها فلا يلزم من انتفاء جنسيتها انتفاء جنسيتها الشكل الثاني مفهوم القابل للابعاد
وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصح
ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور
له حدا والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فنقول
اي فنحو على ذلك التقدير تكون لا من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات
اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام في
قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج
كانت القابلية الداخلة ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك
الغير قابلا لتلك القابلية فينتقل الكلام الى القابلية الثانية ويلزم الاتصال الممتنع
وهو التسلسل في الموجودات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا
تسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى
ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت

فنقول ان هذا النوع من الشك وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة
ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء و المتكلمين بلا خلاف وقد اجاب عنه اى
عن الشك الثانى بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات
وهو اعنى الجزء الجسم يعنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج
وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنه لا يدل على
ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وتقرير هذا الجواب بان المذكور
في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه
مفهوم القابل ما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده ولا شك انها ليست
فصولا له ثم ان الشيخ مهد كلاما يتحقق به اندفاع الشك المذكور فى الشك الاول
بل ايضا حقيقة الجواب عن الشك فقال و الآن اوان ان نذكر تتمة ما قد علمنا انه
فى كتفه مركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا فى الذهن وان الجنس امر مبهم
لا تعين له ولا تحصل له فى نفسه بل انما يتعين ويتحصل فى الذهن بالفصل الذى يضم اليه
وتصور الفصل هو تحصيل صورة الجسم الذى هو جنس نوعا والفصل ليس منهما ليتحصل
بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه والا هو فصل المبهم
اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذى هو العرض على تعريف كونه موجودا
لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذى هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة
بجنسه فى الخارج ولما لم يمكن لنا الاطلاع على تلك الخصوصية الا بسبب عارضها الذى هو مفهوم
القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كما
كان الحيوان والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور فى كلامهم ولم يرد بقولنا
ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة وبهذا التقرير
ما ذكره لكن يبقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون
ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وتابعيهما اى ثانى المعنيين للفظ الجسم يسمى
جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية الباحثة عن
احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا
يبتدئون بها فى تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها
غالبا متسقة منتظمة لا تنازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع منها غلط
اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعا الى الالفاظ وعدم تعقل

كافى العلل والمعلولات ١٢

اشارة الى ضعفه ١٢

لمولانا نصير الدين الطوسى ١٢

بعد التسليم ١٢

الشيخ هو

تومى هذا ١٢

اشارة الى الثانى ١٢

ليس التشكيك بل للانكار ١٢

حال من العلوم بقرينة قوله فيما سبق منسوبا ١٢

بهانى هو

٦٠ س

معا

معانيها على ما ينبغى والاشكل اى الاحسن الاولى فى التعليم ان يبتدى بالاسهل
الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب
فان الامر كالغذاء للروح وايضا دلالها تقبيله تعيد النفس اذا اعتادت بها
ملكة ان لا تقنع فى ادراك الاشياء دونه اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل
اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه
اقرب الى ما اعتادت به ويعرفون بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة والقيد الاخير معتبر للتميز والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم
ولو اردنا ان نجمعهما اى المعنى الاول والثانى فى رسم واحد قلنا هو القابل لفرض
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المعنى مشترك
بين الجسم الطبيعى والتعليمى هذا الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتحديد معناه انما هو عند
الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت انهم قالوا ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى
جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا فاسد
لان المتبادر منه ان الجسم يوصف بهذه الابعاد بالفعل وان مناط الجسمية ولا شك
في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما عرفت من انه قد لا يوجد فى الجسم
بالفعل كما فى الكرة وان السطح اللازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة
وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال
عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة
بالفعل لازمة للجسمية فضلا عن ان يعرف بها الجسم وهذا الذى ذكروه فى الشمعة
بناء منهم على اثبات الكم المتصل وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه لا مفصل فيه
بالفعل واما على القول بتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم
تحدث فى الشمعة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انتقلت الاجزاء
الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس او نقول المراد بقولهم الطويل العريض
العميق انه يمكن لنا ان نفرض فيه طولا وعرضا وعمقا كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد
قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى ما ذكره الحكماء ويندفع عنه
الفساد الذى اورد عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد
في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم
الا من اجزاء غير متناهية وسيأتى تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائى

غيّر العبارة ليتعين الدفع ١٢

للفظ الجسم ١٢

فيه اول هذا الموقف ١٢

الاكم

يتألف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزآن فيحصل الطول
ويوضع جزآن على جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى
فيحصل العمق وقال القلانسي يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة
وقال الاشعري يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويوضع جنب احدهما ثالث وفوقه
جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس
جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التالف منها اي من جزئين منفردين او من ثلثة
منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما قسمان
من الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق
لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث
فتحدد و اي ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض
المتكلمين بقوله وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض
الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء اذ لا يساعد الاول ما قالوه ثم والجوهر الفرد
ولا يساعد الثاني بهما وبالعرض ايضا ولا يساعد الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات
مساهلات آخر لان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة بل يخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو
اي اكثر ضخامة منه وانبساطا وابعادا وتالف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب
والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك المقصد الثاني ليس الجسم
مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا
اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بنفسه سواء كان واحدا او متعددا
بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر العام بنفسه مجموع اعراض
وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها
بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم
البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه كل واحد منه وقد
يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان
مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون
الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم
ان ضم ما لا تحيز اليه لا تحيز له لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا
للتحيز اجيب عنه بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها

في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار
والهواء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون
اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكرتم من اشتراك
الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا
عامة مشتركة بين حقايقها المتخالفة فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر
والاجسام اي ولا لعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى زمانين والجواهر باقية كما بيناه
والثاني انه يمكن ان يحمل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا مخلص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد
وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون
الجسم جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر
المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام
والنجار فقالا ان الجسم اذا تركب من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض
متجانسة فهي متجانسة قالا ولولا ذلك لاتصفت الاجسام المؤتلفة منها تارة بالتخالف واخرى
بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت
وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى فلما تلازما منهما و
جودا وعدما لا يفيد الجزئية والدخول احدهما في الآخر كالمتضايفين المقصد الثالث
الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه الحاصلة موجودة فيه بالفعل متناهية
كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع في هذا الجسم البسيط
لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها
توجد كلها بالفعل او لا توجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية
اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا اذ لو كانت الاجزاء متجزية
اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء
التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله انه لو كان كل ما يمكن
من الانقسامات حاصلا بالفعل وهو معنى كون جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة
بالفعل يلزمه كون كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء

ليس هذا عبارة المصنف فيما سبق بل عبارة الامام حكما لكن عبارة المصنف يستلزم معناها

الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية ح
امتنع الانقسام عليها معرفت وهو قول النظام من المعتزلة والكسار قد الطبيس من الاوائل
الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل
والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان
المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية
والمذهبين الاخرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا
في نفسه لا منفصل فيه اصلا الا انه تقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده
ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى فيتركب الجسم منها بالقوة
كما ذهب اليه الشهرستاني وتقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالقوة ينتهي الى ان يحصل
فيعود هيولى واما غير متناهية لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل
بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن فرض انقسامه
وهذا اشبه بما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على الاشياء مع انهم يحيلون اتصافها بوجود غير
متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان مقدوراته لا تنتهي الى حد
لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا مهد هذا فنقول ههنا مذهب
خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا
تنقسم بالفعل بل بالوهم فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة
وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون
بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا
تركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات
حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المنقطعة في انفسها قابلة
للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة
خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد ففي احتمالات
عليه لا مذاهب المقصد الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان
النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون
جميع ما يحتمل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات
والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل
غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم

بالفعل

بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام
الوحدة والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قبول الوحدة
الحقيقية لما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد
الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان التالي بينة اذ لا معنى للوحدة الا كونها
لا تنقسم فيمتنع ان الوحدة التي عبارة عن عدم الانقسام فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على
ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع
الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا اورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني
لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك
القابل اعداما له وايجادا لآخره والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق مع اعدام الهوية
هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية
الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق
على ذلك التقدير اعداما واحداثا فانه من المحال ان الشيء الممكن يكون بانه هو وحدة
لا انفصال فيها اصلا وثانيا فهو شيئان منفصلان واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم
يوجب ان يكون شق البعوض بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجاد البحرين آخرين
وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا ينفي الحق ودعوى الضرورة في محل
الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان تقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
مما يثبت بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس
وغيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متباينة بالذات وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء
التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة
في الوجود لم يختلف تلك الخواص المتباينة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع او خواصها
اعتبارية يعتبرها العقل عند فرضه وذلك لا يوجب تمايزا محالها الا بحسب الفرض
ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية فلوجوه
ثلثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المؤلفة من اجزاء غير متناهية
موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية
له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة

مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء وبطلان اللازم وهو

امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء دليل بطلان الملزوم

وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان الخلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها

> المتناهية م

دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة مركبة من اجزاء موجودة

غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان فحينئذ

يمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالاجزاء التي لا تتجزى وتركب الجسم منها الا انه لزمه ذلك

من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على رد ما عن ابطاله وحكم بان الجسم منقسم

انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل

فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير

متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل

فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع

> اشارة الى عدم اعترافه بالجزء ١٢

فيما كان هاربا عنه بانيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما اعترض عليه بلزوم القول بالطفرة

اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى الوجه الثاني

انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا

اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فيستحيل ان يكون اجزاؤه الموجودة

فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة

ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى البعض لابد ان يفيد

زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من

تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في

الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التاليف

> كلها م

مفيدا زيادة حجم فلنجعل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها هو

الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية

اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد فكل عدد المنقسم بالفعل عدد لا واحد

فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا

> اي م

فاذا فرض اجزاء الجسم عددا غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد

وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى

فيبطل

فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا الجسم مفروض وما ذهب اليه انما هو في

> اقول قوله اذا ثبتنا الكل فاسد لانا في مقام اثبات تناهي الاجزاء ويلزم بطلان مذهب النظام لا ان يكون المقصود ابطال مذهبه فتدبر ه نور الله مرقده

الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير لبيان كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام

اذ لا بد ان يتحقق فيه اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا ثبت ان نبطل قوله بالكلية فنقول

وهذا الجسم له حجم متناه والاجزاء متناهية الحجم الذي فرضناه له حجم متناه لسائر الاجزاء

والاجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم

المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المنضمة لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم

نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء

نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف

فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن

ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ حينئذ يجوز ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى

الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وبهذه الوجوه الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا

قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف عند حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس

مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل

كما مر من النوع الثاني من حجج جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان الجسم يتركب منها

اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل

> الثلثة م

> هذا دليل الكل على اثبات هذه الامور ٤

كما في الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما سبق آنفا وهو وجوه ثلثة

الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس

السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين الخارجيين ضروري البطلان

يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانما تتماس بامور موجودة منقسمة في الطول و

العرض دون العمق والا لزم التداخل بين المتماسين في العمق او يكون التماس

بجزء منها لا بها فينتقل الكلام الى ذلك الجزء وعدم انقسامها ولا يتسلسل

> هو م

بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين

يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت

وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي

وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح

وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا فلنا

في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر

الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل
لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر اولا وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له
محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى فقد وقع جزء للجسم
ثم اذا فرضناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالحس الى ما كان مجاورا له وجدنا في ان اجزاء الجسم كلها
جواهر غير قابلة للانقسام كما يقوله المتكلمون وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله
فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة
واحدة منقسم فيها فقط والسطح سار في جهتين منقسم فيهما فقط والنقطة لم تسر فيه
لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة
فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر والاشكال ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه
مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة
فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضنا والا لكان بعض اجزائها
المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزء ان
امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها فقط لان المقدر خلافه وكذا
جميع اجزائها قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا احيانا فثبت ان الحركة
مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي انطباق
الحركة عليها بحيث اذا فرض في احدهما جزء فرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء
الحركة غير قابلة للانقسام كانت المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة
غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها
اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام
الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ورد على الاول بان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر
والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء
لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة
مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم منها في الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة
منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف عند حد لا تقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس
في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا
وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن

الزوايا والا ينقض الزاوية التي لا تنقسم الا بانات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت
جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل موجود غير منقسم والجواب ان الجزء من في كلام ... الزاوية
الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها ... من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان
الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم
فما به المماسة منها لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني
في جهتين فهو سطح والانطباق اي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح
المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية ... لما
ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فتعين ان يكون ما به المماسة
منها امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع
اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء
التي في اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح
على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى
ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين
امرين غير منقسمين الا بطريق تماسهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال
في ساير النقط التي تقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي
مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد
الحركة يعني حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة
ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر
على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس
واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة
في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن
حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن
وتبقى زمانا والا تتالى ذلك ... استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتفصل الصادق لحركة
الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط
ونحرك الخط الاول عليه اي على الخط الثاني الى ان يماس الخط الثالث في مروره جميع اجزاء
ذلك الخط المرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة لان المماس من الخط القائم

الساد[س] هو طرفه الذي هو السطح ومنقسم السطح لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب
من نقط متتالية وكذا كل السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب
ويتجه عليه ان المتوكل هو المتحيز بالذات فلا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سياتي فالسطح
والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف يتصور تركيب الجوهر منها فتامل الوجه السادس لولا انتهاء
الانقسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما
الممكنة سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وقد يرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت
غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا
استحالة الوجه السابع لولا الجزء لما امكن انقسام الجسم اليه لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح
غير متناهية متعددة تلك الصفائح وجه الارض وتستر وجه السماوات وتفضل عليهما لا الى نهاية
وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من منع لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع
الاقسام الى الفعل نعم ابطل فرضا امكان المحال ويحصل لك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين
على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن اجوبة عنه جدلا فيه للضعف اقناع وكما بينه
بالحق فارجع انت الى اضافتك في الاجوبة التي ذكرها المقصد الخامس في حجة الحكماء على
ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي وليس
بمركب من اجزاء لا تتجزى الوجوه اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان
الاول كل متحيز بالذات فمتيامنه غير متياسره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة ونظر
ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى
وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح
العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى تتصور لها جهات متغايرة لا يتناهى الوجه
الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فالوجه المضيء من تلك
الصفحة اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الى الارض بالضرورة
فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم
منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون الشيء واحدا غير منقسم في ذاته والاطراف من اعراض حالة
فيه ورد هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين
فلا جزء ان للاجزاء غير متغيرين وان كانا حالين في محل واحد لم يكن الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فلزم ان يكون ما حاذى منه اليمين غير ما حاذى منه
اليسار وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة

فلزم

فلزم الانقسام والمفروض انه لا يمكن ان تفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني
ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء
اجزاء لا تتجزى حسب لكونه اجتماعا للمنقسمين بيانه انه اذا تركب الجسم منها ولا بد لها
من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة قطعا فلا شك ان
الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما يماس الوسط احد الطرفين
غير ما به يماس الطرف الاخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين
متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يمكن الانقسام وكذا اي يجب
الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه
ضروري فانه بديهة العقل شاهد بان المتحيز بذاته يمنع ان يداخله مثله بحيث يصير
حجمهما كحجم واحد وان سلم جواز التداخل فلا يمكن حجمهما اي حجم المتداخلين واحدا والا
نزداد بانضمام احدهما الى الاخر مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء
بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها
حجم زائد على حجم واحد منها وذلك خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم
ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون
هناك وسط وطرف ومع هذا ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول
فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين
عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين
فلا يذهب عليك انه لم يلزم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد
وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض لا اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة
بان خلقت كذلك فتامل الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء
لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما واللازم حق فالملزوم ايضا حق
واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما الا بالكلية اي لا يجوز ان يكون
بكليته مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه
مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للاخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم
اعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك ان اي الجزء الذي لا يتجزى
على تقدير وجوده يتحرك اي جزء مثله الى جزء اخر كذلك فانتقاله بالحركة اما عند كونه
بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان

لانه اي لجوز في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعدها اي بعد الحركة وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء ستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا او تحت الطرف الآخر من هذا الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى جهة الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء اي في السرعة والبطء وهو اي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل حاذي الثالث منهما نفرض خطا من اجزاء وتركيا خمسة مثلا ونفرض فرسخين الجزءين كليهما من فوق كلا منهما من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون مع اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما متحاذيان عليه وربما يمنع ذلك انهما اي الجزءين المتحركين يتلاقيان قبل الجزء الثالث اذ يشترط انتقالهما الى الثالث فراغ ما بين الجزءين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطء فثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من الامرين احدهما انه اذا تحركت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بيننا من قبل ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء اللفظي الاصلي فيثبت ما هو اوليه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين المذكورين ان يبين ان هناك حركة سريعة وبطيئة متلازمتين زمانا بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى فيستغنى به عن الاحتجاج بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازمهما من الحركتين دليلا على ان البطء ليس للتخلل مستانفا كما بينت علته فتامل واذا كانت الحركتان متلازمتين فبعد ما تقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر

تجزي م القياس بالجزء

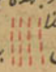
علة لكم
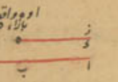
الاول

الاول او اقل لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صورتين الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان زمانا اذ لو تحرك الطوق مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الطوق الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك بان نخرج خطوطا متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وهي كيف من اجزاء تلك الخطوط الحوالق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك جزء الطوق ولم يتحرك الطرف الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الا الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او نحاس لا ينفك ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان تنفك منها جزء بالغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في خلاف اللازم فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى يخلق في الرحى كل حين الغرائب والعجائب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية فرجار له شعب ثلث فثبتت واحدة منها وتدور اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان التلازم بين الشعبتين يتمان الدائرتين متقاربين كتبتهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتفتت ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض وبدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فافرض اي الدائر على عقبه مادا باعه فوق راس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان زمانا لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جراحا كيف وتوقف الانفصال يوجب الالم مع انه لا يجد المًا اصلا وان شئت فافرضه اي رسم الدائرتين الصغيرة والكبيرة في الفلك فان كوكبين يدور احدهما على القطب والآخر على المنطقة فان حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان زمانا والا لزم الانخراق في الافلاك وانه لا يكون موصوفا بالتفكك والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة فانه الظل يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كالذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها

قال الشيخ شهاب الدين المقتول ٤

لابد في المتن من لفظ معا كما اورده ليتم الكلام ٤

فى كتابه اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس
المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع على خط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة
ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة من الخط الشعاعى لانا اذا فرضنا الشمس
كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا
انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم يسقط الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس
الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك
القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا كذلك فى وضعه الثانى
والا كان خط مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين لتساقى سمت واحد وهو باطل بالضرورة
الصورة الخامسة لو علق على راس جبل شاهق طرف الاخر بوتد فى وسط البئر جمع كلاب
يجعل فيه الحبل عنق الوتد وتعلق به الدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو
قطع مسافة الرحمن ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت
حركة سريعة وبطيئة وقد تقسيم النظام تساوى ما من الحركتين فى السرعة فما استدل به كذلك على الطفرة
الصورة السادسة جزء ايكون جزءا على خط متحرك جزءا فى جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض
ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض اضاده خطا مركبا من جزئين كانا على ا ب
بحيث يكون د واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط ده بحيث يلزم من حركة
هذا الخط حركته هكذا فاذا تحرك د ه حركة خطية وعلى خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه
تلك الحركة من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط ده من د الى ه كان اى د مقابلا لا
في ابتداء الفرض الى ه اى تحرك من د الى ه وهو الى ه وان كان مقابلا لب ابتداء
لكنه الان مقابل لج فيكون ز مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بجميع حركة الذاتية والعرضية
جزئين حين تحرك د حركة واحدة جزءا واحدا فان ا ود كانا متعاملين ونر لان خط ا ب
ج قبل الحركة والان قد صار ز محاذيا لج ود محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان
سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت تحين تحرك ز بجميع حركتيه والا لكون
د تحرك اقل من جزء وهو فيه المراد الذى هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال
الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض اربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة
اجزاء ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر
جزءا هكذا  فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفى ضلعين
متصلين هو ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من جزء الاول من الخط



ا و د واقعا بازاء ه

لكن احدهما سرعته على ... بالكلية الصادق

معرب كلاب

جزء ا م

بين م

لم يترتب الاجزاء فى ذلك الشكل للامتياز

الاول

الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع
فى المقدار وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى
بالعروس وايضا اذا كانت احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية
العظمى يوترها الضلع الاطول لا الاقصر لم لا يجوز فى المربع المذكور ان يكون القطر اطول من ذلك
بان يقع بينها اى بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذى بين كل
جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة
اجزاء هى الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة فى الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة
لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لا ثمانية
نعم جزء واحد مشترك بينهما والقطر اصلا مساو لهما وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين
جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام فى الجزء المبثوث فيما هو اقل منه الوجه
الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول تمام
البرهان فى شكل العروس على ان مربع وتره اى وتر القائمة المثلث مجموع مربعى الضلعين
ولكن مربع كل ضلع فى المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق
اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر اجزاء وذلك لان الحاصل من ضرب الاربعة عشر فى نفسها مائة وستة
وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر
المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء اى الكسر الذى يتم به الجذر المذكور الوجه
الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا اجتمعنا راس وتره اى الوتر قائمة على ضلع
من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء وملاصقا رجله اى رجل الوتر من الطرف الاخر
لسطح موضوع على جدار قائم على سطح الارض بحيث يسفل عن موضعه الى خلاف جهة الجدار
فلا شك انه كلما انحط من هذا الضلع المنصوب شئ والمقصود انه كلما انحط راس الوتر
عن شئ من هذا الضلع خرج من ذلك الضلع شئ اى يخرج رجله عن ذلك الضلع شئ وكذا
الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فما كان ما يخرج به اسفله مثله اى
مثل ما انحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على الضلع وهو الضلع الذى
خرج من الوتر اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع وبعضه الفاضل عليه اى على هذا
الضلع اعنى مقدار الانحدار وهو اى هذا الفاضل مثل الضلع الاخر اذ المفروض
ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر مجموع الضلعين ويكذبه الحس

المراد بالمربع هنا العدد الحاصل من ضرب العدد فى نفسه ويسمى المال والجذر ايضا

[illegible]

بالابعاد

والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما نحو اليه اقل مما تخط عنه فاذا انحط جزءا انحط اقل من جزء
وهذا الوجه يلتحق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الاجزاء مع تلازمهما
ومنها الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الداير وامكانها فان لوجود اجزاء التي لا تتجزى
كما تبين من قوله فاذا فرضنا دايرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء التي لا تتجزى فاما ان
ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط
المركب منها اكبر من مقعره انقسم اجزاء الاشتمالة على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم
يكن ظاهرها اكبر من باطنها بين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلا بان يكون بواطن
الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في اجزاء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مباين
لما ليس بملاق على ما سواه فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما يسع جزء الكان ظاهر
محيط الدائرة ضعف باطنها على كل المقدور الاجتماع فان محدب المحيط وان كان
اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه
اقل من مقدار ما يسع جزء لزم الانقسام في الجزء الثبوت ما هو اقل منه واما لا خلا بان يكون ظواهرها
متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينها فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة او
باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة
اخرى محاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيط وهي اي
الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة الى دواير اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقه
الرحى مثلا كالنقطة مستها ببطلانه لا يخفى والاظهر في اقوى هذا الوجه ما ذكر في الملخص
من انه يمتنع حصول الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما
ان يتلاقى ظواهرها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة
كما ظاهره باطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط كباطنها فيكون ظاهر المحيط
كباطن المحاط بهما وكذا الحال في الدوائر محيطا بعضها ببعض فلا وجه بينها الى ان يبلغ
دائرة طوقها طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم
الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وظهر ان امكان الدائرة
ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتاب
الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون

نصف

نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين
تنقسم الى غير النهاية وان يبقى الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة
على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء او وترا خمسة مثلا لزم
تجزي الجزء الوسطاني المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام
البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء
لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او جهتين فقط فقد ثبت انه متصل
واحد في نفسه لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا يصل
قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم
ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته الى ما
فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع
يحتاج الى آلة نافذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا القطع نوع يختص بالاجسام اللينة
والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد
والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما يتين وتحاذ اتين
واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع
كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة
يحتاج اليها في القطع او صغر متناه لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا
تقف ابدا وقد تبين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وملى الفكية
او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن
وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على استحضار ما لغاية
الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لملاحظته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير
والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم
المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى
اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح ينقال الانفصال الذي في
الخارج كما في القطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض
او لا بتوسط كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اقسام انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة
الى قسمين وغير انفكاكية هي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين
المذكورين هذا هو الضبط وقد تفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه وتجعل ما باختلاف
الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال

المقصد ٦

وهو البسيط الجوهري

وهو الخط الجوهري

يرد عليه المنع بمذهب ديمقراطيس

اشارة الى ان ما ذكره لا يترتب على عدم الانفصال بل يترتب على عدم التركيب

اي عند ... للتعقل ان ... الاختراق ... [illegible]

خواجه نصير الدين الطوسي

عن م

شارح

من الاتصال وبقاؤها من الصورة فهو قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة
الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة
ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات
المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها بتبعها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان ذكر على
اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام
البسيطة اجزاء وهي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها
غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة غير
قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا
غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق فحصول
ما ذكره المحقق ان اسناد الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يسلم ان الجسم لما ان يكون متصلا
في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى الاجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون
الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي
فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال
الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها ومقاديرها
وابطله اي قول هؤلاء القائل سيما بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة
للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منها طباع الآخر وطباع الجملة
وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق لما في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل
من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز ح على الجزئين الحاصلين
المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر
من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان بين الاربعة متوافقة في الماهية فيكون
مشتركة في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جوازهما والاول باطل قطعا
فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال المانع
خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته ولا لشخصه نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما
فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل فيحصل المطلوب.

المقصد ٧

المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم
البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما ذهب ماء
الجرة في انائين فثمة اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه يسمى الصورة الجسمية
وندعي انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل له امر آخر تقوم به الاتصال اي الجوهر
المتصل على معنى انه مختص به لفقده بما عداه ويكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ
عليه الانفصال زال اتصاله فصار منفصلا ثم نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة
وللانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين
اللذين يبطل كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال
والانفصال يغاير كلا منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال ما يتجامع الانفصال والاتصال
لا يتجامع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء
لا يكون قابلا لنفسه والا لما بقي فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال
هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي يحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا
بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين
عنده حيث كان ذا متصلين والحاصل انهم لما اثبتوا بتوارد المقادير المحلية على الجسم مع
بقائها صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الباقي بحاله
اثبتوا ايضا بتوارد اتصال الاتصال انفصال بالتشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون ذلك
المتغير غير الاتصال الباقي بحاله الاتصال المتبدل غيرها بعينه وسموا الاتصال صورة والقابل له
مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقرير وجودها اذا كانت
واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت
منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى ما اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم
لزم ان يكون للهيولى اخرى فيتنقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة
معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص بانا اثبتنا كون
الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى
الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون
هي متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى
يثبت في ذات الهيولى شأن الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى
وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من

الانفعال

الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي تتكلم الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشار اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية لا يوجد منها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المشاهد من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص احدهما مانعا من ذلك القبول او تشخص الآخر شرطا فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان ان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فانا نمنع ذلك اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يعارضه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبتني عليه الجزء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الرأي العام وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوته وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا اهو القابل لا غير وهو وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل وان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه منعوا ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم المحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يتواردان عليه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان الجسم ما تحل فيه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سؤال يستصعبه بعض وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال ينعدم هوية الجسم لانعدام الكل بانعدام جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين

للامام الرازي

وظن

وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها للجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء الجسم مع زوال تلك الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهي كم وليس جزءا للجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارض له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان كون الجسم قابلا للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان او اكثر تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مراده ان ثم امرا مستحفظا للماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه وتتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على انه شخص واحد متصل في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق في الحالين موصوف تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة بعض الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء هو ثابت اخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل نسبة بعض الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون

لابطال اصل الدليل كما ذكر

تنبيه

سه نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا الا انه حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها
فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفرق اعداما له بالكلية وهذا
الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال تنبيه وربما قالوا
في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل
ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد
من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف
الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا يرى ان
الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصورة المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما
استعانوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن الجسم
امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه
من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة
في الوجود العقلي للمقادير الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون من قابلة
لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجه امر اخر والكون والفساد اي وربما
استعانوا ايضا في اثباتها بهما فانه لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى فيلزم الدور
والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز
او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فيجتمع
اي والهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى
للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت
الهيولى الى المحل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون
ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح
صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن
لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلما تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا اياها
لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف
يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه واجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية
لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض
الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها

وفساده ظ لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى ح

المرح

بشرط

المقصد ٨

بشرط حلول الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال
تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج
في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج
في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني انما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى
احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول
عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا فيما يقبل الانفصال و
الانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا تقبلهما كالفلكيات على
رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان اخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة
الجسمية المتصلة في نفسها للجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية
اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان احداهما حارة وتلك باردة او بان لها طبيعة عنصرية
وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسم امر موجود
في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر قد انضاف اليه فحصل الطبيعة في الخارج الى الطبيعة
الجسمية المتماثلة بعينها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول
ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان
طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة لا يختلف فاذا ثبت احتياج اي احتياج الاتصال الذي
هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه
بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يكن يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك
مثلا لكان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه
اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالتجدد
على ان جواب النقض تارة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا اخرى وعرضا اخرى
اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك كون لوازم حقيقة واحدة محال لا نسلم ان الحيز
تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نسلم ان
الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتم من اختلافها
بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلق
او مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها
تنضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال

النوعية

اختلاف م

الجسمية واحدة نوعية فقد يجوز ان تقوم بالمادة تارة وتقوم بنفسه اخرى ولا محذور
في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ولا غنيا لذاته بل يعرض لكل منهما لعلة عنده
علة فلا يلزم ان يكون الغني لذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يرجع هذا بانه لا واسطة بين
الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل والا واذا لم يكن محتاجا يرد عليه المكان باعتبار الوجود والعدم ١٢
اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغني سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية
مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة بعد تحققها في الانسان ما لا تقتضيه
في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود
الا بعد تحصله بفصل بعينه وتحققه انه بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة
الجنسية في الخارج حصص مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء
واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ما يستها
اي ثاني متفرعات الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن
الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما ذات
اشارة فتكون الهيولى ح جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك
لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات
كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا
فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا
لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهيولى ح امرا حالا في الجسم من ان الدليل الدال على عدم الجوهر الفرد يدل على عدم الخط والسطح الجوهريين ايضا ١٢
لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن لها اشارة بان لا يكون متحيزة
لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام
فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر
او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة
فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم
لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير
باطل لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها
الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا
فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها في

مخصصا

مخصصا بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم باجزاء المعين من الارض ومن ساير
العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر
الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزاءه حاصل في حيز معين قلنا
الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة
فالكلام في تخصيصه بجزءه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجتمع مع تلك الصورة
النوعية اما ان تحصل في كل واحدة من تلك الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل
باطل وقد يقال يجوز ان تفارق الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال يعين لها بعض
اجزاء المكان الكلي وايضا لا تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص
الى غير الصورة المنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها
الجزئية تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا يعقل مكانا وايضا جاز ان
يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين
الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز
او مخصصة له بحيز لو انتقل ذلك الجزء منه بالاستحالة الى ذلك الحيز والحاصل ان
مخصص ذلك الحيز من الارض بجزءه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب
صورة سابقة اما في ذلك الحيز او قربه او منتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى ينقدم
حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية
له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار
وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان
الجسم اذا احلت في الهيولى خصصت بحيز معين لا لارادة الفاعل المختار الذي اوجد
الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم لو اي تجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول
يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد
لقبول الصور وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل
معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز
تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا فنقول
مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل
على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك هف والا اي وان لم تكونا واحدة كان
المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل زايدا على مادة الجزء فتتقدر

باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر
الممتد في الجهات هو الجسم كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين
الوجهين من الفساد واما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين
واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما
يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلما تذكر هاهنا اي ثالث
الرابع ان الصورة الجسمية اذا انفكت عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة
بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان
ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا
بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة
احاطتها به فكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل اما ان يكون للصورة المجردة
اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار
مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى في الكل والجزء
في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال او لا لنفس الجسمية بل بسبب اخر فتكون
الصورة المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال بالتخالفة وما هو الا ليس
قبول الشكل له الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل
وهذا ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة
المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن
هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا
ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون الصورة المجردة
على تقدير كونها غير قابلة للاشارة او ما عقليا محضا لا تعلق لها اصلا بجسمية مقارنتها
للمادة المتحيزة ولو بتحاكيها المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال
لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او
لسبب اخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد
ما حصل في الملخص وللاستقلال هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة
فهي لا محالة في جهة مختص بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي نشير اليها حال كونها
مادية لان هذا الذي نذكره من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا
مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك

والا لزم ان تكون
الشمس مثلا مساوية لها
بالكلية

الشكل على ذلك المقدار منتقض بالافلاك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورتها النوعية
وجزؤه كلكه في تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوص
مقابل الاكثر ذلك فلان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع
التساوي في المقدار وان كانت متساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا المانع
اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كلكه بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما من الصورة النوعية
لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك
الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورتها
النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون الجزء من
الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة
اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل وقيل من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره
من البسائط فانها قد يعرض مخلوة لاستدارته وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض
بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة
لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الوجود فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال
وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر
الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة
فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية
وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور ح اختلاف في امر من الامور حتى في
الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن
الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال
والانفصال كما يرى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل
فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس
الجسمية وكونها قابلة لشكل اخر استعدادا لقبول الفصل والوصل كما زعمتم
ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يستدعي لا محالة القسمة
الوهمية اذ لا يتصور تبدل الشكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ويقتضي القسمة
الوهمية الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع
المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة
لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية

اي هو مقتضى الذات

وهذا لاشتراكهما في الجسمية وفرض التجزي

اي ان الاستدارة مقتضى الصورة النوعية
المشتركة بين الجزء والكل

بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى جزء انكار هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كما صنعه لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بانه لا ينفي حقيقة الكلام وصحة الدليل المتقدم ما تريد بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت ضعفه بالثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة تعرض الكل بعارضه صورة قبل التجزية وبعدها فان كان لا يتميز بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التشخص انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القائل بالمحاذاة والاشارة الا مع المحل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وح فلا بد من جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا تقدم لها اي الهيولى وجودا قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها وكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت بطلانه وايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة لمعينة اي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي وليست الصورة علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها وتقبيح على ما في العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع

التناهي والتشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها ومع المتاخر متاخر كما ان مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر ما مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء العلة لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلت الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دال على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور فهي اي تلك الصورة المتواردة عليها كالدعائم بزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لا يلزم منه الدور خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانا نرى الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام والانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع لها بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اي عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدا لها

التناهي

الامور مختلفة و لا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لابد ان يكون ذلك
لامر مختص اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما
ليمكن استنادها هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب
اذ لابد حينئذ ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختلفة هى مبادى لآثارها ولوازمها المختلفة
ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه
لاحتياجه الى امر اخر مختص يستند هو اليه وتسلسل قال الامام الرازى الذى حصل لنا
بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاينون وغيرها مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام
واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر
عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان
اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق
لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولات
الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحد منها لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر
بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا نهاية له قوله نقول لم لا يمتنع تعاقب صور بلا نهاية لم
اى فلا اى شئ يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور
النوعية فى العناصر والا فى الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب
بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما باوجوهر
مختص بها ربما استدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود
بالطبع باردا فثم امر هو مبدأ الكيفية باق يرده الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال التغير
قلنا ان سلم ان الى الجسم امرا هو مبدا الكيفية فلم لا يكون عرضا ومن اين يلزم من حصول الفاعل المختار
كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم لا يجوز ان يكون عود
الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريق جرى العادة وهذا النوع الخامس
اعنى ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث
الفلكية والعنصرية مختلفة ولا تنس كما لا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث
قال الامام الرازى لما فرغنا عن بيان حقيقة الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نزع
شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال بيانها
كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض

بعد

بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من المؤثرات الغريبة لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة مقابل البدل لحصل فى حيز
معين ولا يكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى
الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة
للجسمية فى اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبع قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلى الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلى وطبعه يكون نسبته الى الاحياز
كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر
عن تأثير المختار وتخصيصه وسلم لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام
ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ لا نسبة مركز
ولا محيط واذا اجعلت الارض باسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه
الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما توهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل
كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يختص به دون غيره
حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق
فانما تعود المدرة الى مركز الارض لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان
الجزء مائل الى الكل الذى لجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف
فى جانب لو كان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة
التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان
الذى هى فيه الآن حجر لا يرجع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه
ولو فرضت انها تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه
بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء
طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جمع الاجزاء ان شانه
هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز
هكذا نقل عنه فى المباحث المشرقية وبالجملة لم لا يجوز ان لا يكون كل جسم بحيث لو خلى
وطبعه لكان تقتضى حيزا مبهما كل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء
حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان المخصص

لكل الجسم بحيز معين اعراض خارج كما ان يخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج
عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجية عنه واما
جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا المكان وما دام
موجودا على حدة فانه لابد عن قاسر فرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون
لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الاخر فهذا المكان
الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب
الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال
ظاهر فيما او لا الى واحد منهما لكونها من المكان العنصري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما
فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا والكل مع فالمكان
الطبيعي واحد الثاني في الفرع عن الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب
اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه
فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فهو في المكان
الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب
المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل
سكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان
في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من
الارض والنار فربما كانت اجزاء الارضية للميل السافل اقوى من اجزاء النارية
للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر
من التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار فيتفاعل
بينهما وتعادل المركب ان ركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك
ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون
كل منهما للاخر في حركته او لا فان لم يتمانعا اصلا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا
مثل ان يكون النار من تحت والارض من فوق فلا يكون بعد كل منهما عن حيزه
متساويا لبعد الاخر او لا فعلى الاول سكنا وما ينحبس المركب في ذلك المكان
لانهما اذا كانا في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز
ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها

ونق

ونقص عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز
الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل
المركب في حيز العنصر الاوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار
حصل المركب في الوسط اعني الماء لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والنار
وان اختلفا في المائية لكنهما يشتركان في الميل الى الوسط فيجذبان الماء بهذا الاعتبار
وان تركب من الاربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب
هذا كله بالنظر الى مقتضى التركيب اذ اختلاف مقتضى القوة يمنع العناصر عن افعالها فانه
يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكانا غير البسيط والله اعلم الفصل الثاني
من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي مر في الفصل
الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل
الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب وظهر كل وجه
الانحصار فيهما في بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول
ما جزؤه اي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا
انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم
بذاته لا مادة له واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزأه المادي وحده
او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا يمكن ان يتبعض بكونه جسما
اي مقدارا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط
هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه
فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء
المقداري كان منطبقا عليها سواء تركب منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط
ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب
الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري
بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري
يفرض فيها يساوي كلها في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية
المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها
اجزاء مقدارية من العناصر والاشتراك في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه
المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة

فان كل جزء محسوس منهما لحما ورماناً في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب
الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع
ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات
واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه لتحققهما في ما لا يتركب من اجسام مختلفة
محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او تركب منها لكنها غير محسوسة
وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه هو فالصنف مخصوص كالماء والارض
والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون بشرط ما به فلا يطلق اسمه
على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة
المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها والاخير عليك
حال الاخيرين والى ما فصلناه كله اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه
من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة والحس في الاعضاء المتشابهة
الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة
كما عرفت والحكم المركب يخالفه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب
الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك
والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا
وعلى الرسم الثاني هو ما تركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطباع فيخرج عنه العناصر
والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء
ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس
ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا
الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطباع وبالمركب ما يقابله
ثم ان المتن ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا
طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ما هو فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا
شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد
فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من المؤثرات الخارجية لكان يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من
واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى
طبعه من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام

المركبة

المركبة غير منضبط لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب
صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو
الكرة وذلك لان لكل الجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة
والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي
غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة تقتضيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع
من الاشكال يكون جانب منه خطا ولغير زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة
فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان واشكل فيما ذكر من ان الشكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيطة على رأيهم وليست
كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وتوهم في دفع هذا السؤال
انما ذكر ليتوه تغبار يبس الارض وخشونتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر
لها بالنسبة اليها في اي تلك الخشونات على الارض تجاوزت على كرة كبيرة اذ قد
بينوا ان الجبل الذي ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة
خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل
عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا
فلا تخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة تحتلها الايغ
اي لا يفسد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لا تقبل الاشد
والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات
القادحة في كمال الكرية فلو لا حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بل وجوده فهذا بيان
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح
والامطار والسيول فتثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة
لما حصل لها من الاشكال فلا جرم تشكل الارض على تلك الانثلام المقتضي لتلك
الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها
الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة
الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة
الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع عن حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان
الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا
فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها

الكروية

اي قطر كرة هو ذراع

كنسبة

اشتمال البلاد

بتعلق

المجيب خواجه نصير

لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الطبيعة صارت الطبيعة حافظة للشكل القسري ومانعة
بالعوض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك المكوكبة للامام الرازي
فيها نقرة اي حفرة مركز الكواكب فيها مختلفة بالنقرة لانها ساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر والوضع اي مختلفة بالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة
في موضع من الفلك اي جانب منه دون اخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة
بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية بعضي كرية شكله لكن اتصلت
به صورة اخرى افردت عنها كرة اخرى تخشى بالكوكب او تدوير او خارج مركز ولزم
من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لان افعال
الصور المختلفة لا تكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة
والاستعداد وكذا في الفلك لانا نقول له ان يمنع انحصار من الحائز ان يكون اختلاف الصور
في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور مثل الاجتماع والافتراق
تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير
والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع لانه لا يصير نوعين
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة
جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي
العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون
لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة حتى اذا انقسم جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة
نوعية في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا
الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في
العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة
بسيطة مع اختلاف فعلها الاثر انها لم تفعل واحدا شكل الكرة بل اشكالا
مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة
في مركب هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف اثار القوة البسيطة
في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك
اي

الخارجة المراكز كل من متمميها مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة
الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها
في الشكل وأجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه ان يكون لكن اختصاص بعض المحل ببعض الافراد يستلزم الترجيح بلا مرجح
متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن
والنتوّ ليس الا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول
بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرى فالانا كلما كان اقرب الى المركز العالم الذي اي مركزه
هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان الشكل
ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي
موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط
سيال يقتضي طبعه تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرة
وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان حيث راس الاناء شيئا واحدا
ثم ربط فيه دائرتان مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة
على طرفيه من الدائرة الصغرى اكبر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة
الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين
بشكل هلالي مملوء من الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول
على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريين مرتسمين
على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار
بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد
هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اي الذي لا تركيب حقيقة من اجسام
مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب
فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ماله
مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب القسم
المقصد الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية
الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما في
ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك
كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز والتاسع فلك آخر موافق المركز
يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك يسمى به لاشتماله على

جمع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب
على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك
قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه
لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين
ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو
اسفل يحجب ما هو اعلى اي يستره عنا اذا وقع على محاذاته وحصول الحجب
على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت
ما هو على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ
والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها
لا تنكسف الا بالقمر ولا تتصور كسفها شيئا من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت
منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه
في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لانهما
من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان
عن الشمس كثير بعد فلا يتيسر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين
المنصوبة في سطح نصف النهار ان لها اختلاف منظر او لا فلاذ لك عدل بطليموس
الى طريقة الاستحسان فقال هي اي الشمس في الفلاك متوسطة بين السبعة السيارة
اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين
كابن سينا ومن تقدمه من متقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها
مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راهما اي الزهرة وعطارد كشامتين عليها
وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك
الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس
كالشامة بانه قد زعم بعض الناس انه راى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل
كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فجاز ان تكون
احديهما تلك النقطة والاخرى عطارد او هذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك
الكلية ثم ان كل واحد من تلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة

والكل

منهم ابن عراق

نظم حال الزهرة ۱۲

وكل من السيارة عدة افلاك تركيب منها فلكه الكلي وستعدها عليك ان شاء الله تعالى
ومبناه اي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا
ولا يجوز ان تكون هناك فلك واحد ساكن وتكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح
في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات
اي اجسام شبيهة بالحلق تكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك
تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات
باسرها متوقفة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات
المحركة عليها ابعد من اثبات الاوج المركز والمتممين المختلفي الثخن والوضع ثم
ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز ان تكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة
كل واحد وتكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني
عما الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع
الافلاك الثمانية وتحركه بهذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس
على حدة تحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع
وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودواير
البروج على مثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعمتم ولنا
ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيصير
عدد الافلاك على ذكره اضعافا مضاعفة وقولهم تشابه سيرها اي نسبة بعض الثوابت
الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة تدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا حجة للمتوهل
لجواز اتفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة
سرعة وبطوءا وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز
ان تكون بعضها اي بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة
فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اي كسف السيارات للثوابت
على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما تقع من الثوابت في مداراتها اي محاذيا
لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا من رويتها فيعلم
كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة
من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها
ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية

الاعتراض لزوم نصير الدين

ايضا م

توضيح الترتيب بعد ما توضيح للعدد ۱۲

المقصد ٢

نقطة والما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا نعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات جسم محدد للجهات وتعيين وضعها وفي بيان احكامه الجهة قال الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيها اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من السواد الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصود المتحرك ولكن لا بالحصول فيه ثم منه بل تحصيله بعين الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله لانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لئلا يلزم تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في ان الجهة شيء ذو وضع اي ماهية لا تجرد لان المفارق المجرد عن المادة ممتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا كلاهما فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي ما لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم ينته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة والاستقامة الحركة فيها اي الجهة نهايات وحدود الى الاطراف

او التقرب ح

فيه بحث وهو ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه قطعا مع انه لا يكون موجودا حال الحركة على مذهب ارسطو كما اذا تحرك الجسم في الهواء منه

ايكم ح

ليس م

من لواحق قابلية الاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم يكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكانت الجهة امرا متحيزا بالاستقلال وكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وقد بان بطلانه فلو فرض من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة حدودا ومختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اي او هي في الملاء الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذا الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها والهرب عن بعض آخر منها حتى حصلت في تلك الامتدادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة لما يدخل تحت الضبط ما عدا السفل والعلو فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا فان احديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لابد من جسم يحدد ويعين وضعها ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد به القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكرة من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود لا بنفسه ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط به جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا اذ الاجسام ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الممتنعة التي ينتهي اليه الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا للتحدد المذكور به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بهما

فيه لطف ... وقع من صاحب المطالع

يمكن ح

عبارة مولانا قطب الدين

منها الا جهة القرب دون البعد كما تقرر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى ما لا نهاية
فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام
لتكون سطحها الاعلى منتهى الاشارة بجهة الفوق ومركزه الذي تتساوى بعده عنه وينتهي به
الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب له اي للمحدد احكام منها انه بسيط
لا مركب من بسائط متعددة والا جاز الخلاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد
جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه
ما لاقاه بالآخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان
يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانخلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانخلال
لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون
الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانخلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي
اعني الحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى جهة اخرى فتكون الجهة متحددة قبله اي
قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هذا خلف ومنها اي ومن احكام
المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب
الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام
الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان فلانهما مرئيان ومع
ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما يحجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم
ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يمشي في المحدد
اذ ليس وراءه شيء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب يرى
الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز
جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية
لونه قلنا وهم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا [illegible] لك
اي لون الزرقة او يحصل من الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق
متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون متخيل في الجو
الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا
كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل التام على انه لا يكون
الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية

لونا

لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اي المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي
الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف
التفسيرين وهما يقتضيان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة
في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبل ما به
وهذا الدليل لا يتأتى الا على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والحجة العامة للكل انها تتحرك بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل
مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة
فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين
لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها لا نسلم
التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة كالحجر
في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وكيف
حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي
بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي
الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأيه كما مر ومنها انه اي
المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان
المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت وحيث لا ثقل ولا خفة
فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو
من القلم والمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة
مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها
حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولات
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها
توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها
غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام الرازي
في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو
كانت هي اي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي

ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت م

هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته في غير عايق هناك لكونها بسيطة والتالي
باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الشامخة ولا استحالة اي التالي لبطلان
بط لما ذكر ولا استحالة ان تسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات
التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كنقطة
في لجة بحر قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما
لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا ثم عليه ح
ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة
التي هي زمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة بدليل
اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن
ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا ثانيا وهو قوله والعكس عليها اي عكس
الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن
بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة
وليست للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينها واعتراضا خامسا اعني
قوله وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها بساير العناصر
فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد بعدها الطبقة التي هي زمهريرية
لتعاودها والاعتقوريتها ومنها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا تقدر لها بالعكس
اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل
بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية
مقتضية لعسر القبول والترك والانفعال يستلزم القبول والترك سواء كان دفعيا او يسيرا
الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك
وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني من انه مختص بالمحدد ح
ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى
بل يجب ان تكون دايما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل
جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت
في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان

للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما
الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما
فيه معا فلا بد من خروج ذلك الجسمين او احدهما عنه اعني ذلك المكان الواحد
الطبيعي وحينئذ يلزم الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول
فاذا خلي الجسم وطبعه تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة
الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة
عليه وذلك لان المادة اما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان
كانت الفاسدة في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت
الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في
مكان ثالث جاز الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة
المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا وليس
يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان
فيه الى قوله اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان
مكانا واحدا فيقال انهما مجتمعان في ذلك فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما المكان ح
فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة ويحصل جسمين منهما معا
محال بل يعدم واحدة من الصورتين عند ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون الا جسم واحد هناك
حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت مع الفاسدة وحده وبعده
مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما يحقق اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء
الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما
في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان
فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك اجوز اظهر ومنها انه لا تتحول
في الكم اي لا تزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا تنقص
ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما المحدد فانه لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل
محدب المحدد اليه وبالمادة ذلك الزايد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور
هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة
شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما غيره فلانه مثل المحدد في الماهية
للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما امتنع على المحدد من الازدياد

والانتقاص لان حكم التي حكم مثله فكذا محدب المحوى المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا ينسوق الكلام الى ان تستوعب الافلاك عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس له لذاته حتى تجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شي بلا مكانه فلا تجب ة مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار الازدياده وان ينتقص ويزداد محدب المحوى بحيث يملا مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتاتى في ساير الافلاك لابتنائه على البساطة ولم تثبت الا في المحدد فلم لا يمتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم لا يشمل ذلك في مقعره لجواز تركيبه من بسايط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره الداخل ومن انتقاصه الخلا قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض اما هو على رايهم واما على راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلا وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان يشغله ويكون انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول يجوز ان يخلق الله جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلا ومنها ان فيه اي المحدد وكذا في ساير الافلاك مبدا ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدا ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا ابنا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدا ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي دون الحيز الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الاخر الذي على البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع الاحياز الاخر واوضاعها على السواء فاما ان لا يحصل كل جزء اي شي من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع لا معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي

الحصول على سبيل البدل هو ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر وهو معنى كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويسلم ان يكون فيه مبدا ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معين اما ان يكون واجبا او جايزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جايزة وفيه مبدا ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدا ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود الموثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فينتقض دليلكم بمنع عدم تحكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل فلنا ان لا يقتضي الحركة بالاستدارة بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة حدا في الصغر والكبر ترسمها الاجزاء او النقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا فاحشا بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى الفاعل موجب بالذات لانه لا تخصص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر ولذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترف به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المونات التي يلتزمونها لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المونات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما يرد على الاول مع شي زايد وهو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدا الميل المستدير لا وجوده بالفعل ولان وجود الموثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته لميل المستدير كما مر وقد عرفت

ماهية وهو انه لا منافاة بينهما الاجتماعهما في الكرة المدحرجة على الحجلة ومنها انه قيل في المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلة دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلة بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب وتحرك الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا في المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها اشهر او لانها من حركات الافلاك لانها اظهر لما اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فللفلك قال و قطباه اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوي بعدها منهما يسمى معدل النهار لسبب سنقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الخفاء يكون مسامتة لسمت الرأس مارة به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى الغاية المساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته فهذا حالها دائما اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب الثابتة تخلفت الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تلاحق الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تجاوزها وتخلفها الى المغرب ونفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم تقطعه بجميع ما تحتها من الافلاك ويمر بها كانها اي كان تلك الدائرة الموازية التي هي مدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت

الى

الظهور و لا ابدى ؟ م

الى سطح الفلك الاعلى وانبسطت الى ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا للاسم المتعلق على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطحها من الدائرة الموازية تتقاطع معدل النهار بتنصيف على نقطتين متقابلتين لانها دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما تبين في الأكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيها سوى موضعين مما تحت القطبين فما تجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تتجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدأ في معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفيهما اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهي حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان اي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفيا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان اي الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس كل واحد منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون الجميع اي جميع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ تفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زادها بحسب ما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين يسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين

و انما اى الدائرة م

اليوم م

انصاف تلك الدوائر على هيئة جراب البطيخ اي مجافيا فيكون طول كل برج فيما بين المشرق
والمغرب ثلثين درجة وعرضه ما مر وثاني عشر درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة
من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية
وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت
والاسماء بحالها فان البروج اقسام الفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن
فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغير الاسماء الا انهم لم يغيروها
كيلا يؤدي الى الالتباس وابتدأوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال
الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت اليه اي الاعتدال ظهر في المركبات
من انواع النباتات نشوؤها ونماؤها وبدا فيها مبادي الثمار فهي اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور
بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي
والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة
عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال
الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة
منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى
بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب
الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة
وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم
توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وتسمى
بهذا الاسم لان الابعاد التي بين هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما يبين في الاكر فمن
المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرتيهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين
على منطقة البروج كما صرح به فيطلق اسمها على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة
هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها
بمرورها بالاقطاب وغاية البعدين فصارت بحد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام
وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدائرة التي
اي المنطقتين فانهما تتقاطعان على قوائم لمرورها بقطبيهما وكل دائرة تقاطع
اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا ثبت كذلك دائرتين
كالمارة وجب ان يكون قطباهما واقعين في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقة المعدل

[Margin:] هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لشمس [illegible] وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي صح

وفلك

وفلك البروج موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة
وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب
من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج
عن المعدل الذي نسبت اليه الاستقامة كما مر والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين
المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل
الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف
خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اي بعد الكوكب
عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى
من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب
ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل
او من الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب الا ان تلك القوس من عرض الكوكب عن منطقة
البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء او الكوكب من المعدل عنها فيعنى انه والا فكان
صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلما كان انه
مايل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم
يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني لذلك الجزء
وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس
دوائر عظام توهموها على الفلك الا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص
هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاولين بالشخص
فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان تتقاطع دائرتان
عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب
الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين
جزءا فلو كانت تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل
الصحيح شاهد ببطلانه واثنتان منها متحدتان بالنوع لا بالشخص اعني اشخاصهما وهما دائرتا
الميل والعرض فانهما متعددتان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك
وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منها قد تنطبق وتتحد
بالمارة بالاقطاب الاربعة وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض
عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اي على المارة

[Margin:] ولو قال لما بين ان كل عظيمتين لا تتقاطعان الا على نقطتين لكان اظهر واقصر منه

وقد نبهناك على ان المائلة داخلة في كل واحد من قسمي دائرتي الميل والعرض وتوهموا على
الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف
الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة الافق ولا اشكال في الظهور والخفاء انما
بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف
بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباه سمت الراس
والقدم في تلك البقعة والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اي بقطبي الافق فتكون هي ايضا
بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي
دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول
الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل بين
الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب
اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية
ارتفاعه على الافق واذا انحط منها ينتقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب انحط عن
الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه
ثم انه ياخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية
الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد
من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط ايضاح
هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق
اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها بقطبيهما فيما تران بقطبيها والثالثة
منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني وسط السماء المسماة في المشهور
بنصف النهار فيكون مارة بسمتي الراس والقدم ونقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة
الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه
وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين
النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق
اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وقطبي
المنطقة فيكون تقاطعهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة على ابهام
زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة العرض ودائرة عرض اقليم الرؤية لان
القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة

دائرة ه

هذا بناء على انهم لم يعتبروا نصف
قطر الارض والا فالحقيقي سواء الافق
سعتر بالمركز ٤

البروج

البروج يسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي
فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية ويقع الدائرة في وسطها والخامسة
منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي وبراس سهم خارج عن مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه
وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الكوكب من جانب المشرق
ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي
والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب
او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي
الشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكواكب على دائرة اول
السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب وتنطبق الدائرة عند غاية
ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه
ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها
عليها انما يكون اذا لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها
اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا
الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى القطبين واما اذا فرض انه في احدهما
مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز
اعتبار انطباقها على كل واحد من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس
الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها
لا تتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل متحدا واحدا
وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنتان منها تتغيران في بقعة
واحدة انا فانا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط
سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحرك المعدل لها حول قطبيه
بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة
لا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في تسليمها ولا تعلق باعتقاد ولا نفيه
كحرمها اثباتا ونفيا وابطالا فلم يكن حاجة الى ذكرها في كتب الشرع الا انا اوردناها فيه بناء
لتقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رايته محض تخيلات اوهن من بيت
العنكبوت لم يهولك ايهام ترهيبك بسماع هذه الالفاظ وذوات القعاقع القعقعة صوت
السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل هما يقعقع لي بالشنان اي بعيد الالفاظ

بين الافق ه

الشن قربة بالية ه

احوال الاطايل عنها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره وتامل ان تقول الخ
لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان تتوهم فيها نقطتان لا حركة
لهما اصلا وهما القطبان وان تتوهم فيما بينهما دائرة عظيمة هي المنطقة الوسطى بينهما وتكون الحركة
عليها اسرع وهي المنطقة وان تتوهم عن جنبيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة
بالقياس اليها بطؤا متفاوتا تاجدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة
ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تتقاطع
مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وان يتوهم مسافة بين المنطقتين كنقطتا
تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهي وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من
المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت وانسان ذي رأسين وسنضبط بها
الامور احوال الحركات في السرعة والبطؤ والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات
وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث
.. تتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ومن فائدة
جليلة يحث تلك الالفاظ يجب ان تعتني بشأنها ولا تلتفت الى من تحرينها بالوجوه الغير
الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال **المقصد الثالث** في فلك
الثوابت قد زعموا ان الماء اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية مع الافلاك
حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما
بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ست
وثلثين الف سنة بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا
واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما
وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها
في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها
تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما
حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجه
مخصوص كما عرفته واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب
تمام الدورة في تلك المدة المختلفة فيها كما احصيناه وانما سميت ما عدا السبعة
السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطؤ حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر

يزدريها

بعد ما نبهه ابرخس على انها حركة ما

الى درجة واحدة

نع

نه احوالها المعلومة بارصاد بينها مدة طويلة ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا
ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما الثابت اوضاعها بعضها
من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعان لك
فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطؤا
وكونها مستقيمة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق
المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق المركز سطحان محيطان
به من داخل وخارج بما محدبه هو المحيط به من خارج ومقعره هو الذي يقابله والفلك
الخارج المركز فلك يحيط بالارض ليس مركزه مركزها بل خرج اي يميل مركزه الى جانب
منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك اخر ويسمى ذلك الفلك
الاخر المايل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى بالمايل
وما عداه من السيارات سوى عطارد فخوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة
بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والاخر في ثخن الخارج
الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين
احدهما حاو للخارج والاخر محوي له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك
الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل لهما اخذان من غلظ
هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى دقة اي ينقص شيئا فشيئا
ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اي لمحدب
الخارج ومن الاخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متبادلين حالا من المستتر في اخذان
اي حال كونهما متبادلين في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى دقة في الغلظ
والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون حجم المحوي
الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه متساويين في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما تنجبر
بغلظ الاخر ويكون في الوسط منهما اي من المتممين حجما سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا
لحجم وسط الاخر كما ان غلظ كل منهما ودقته يساوي غلظ الاخر ودقته ويكون مقعر الاخلاق
المحوي موازيا لمحدب الخارج اي يكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب
المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق
المركز واما اذا كان في ثخن خارج اخر كما في خارجي عطارد فان مركز السطحين
المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج الاخر ومن الاحكام المتعلقة بالمتممين

مركزهم

كلما صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما
ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان وشهد لها حيا التخييل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير
عبارة عن كرة من الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن الفلك بحيث تماس محدبه
بنقطة ومقعره باخرى ويكون قطره بمقدار ثخن ذلك الفلك والاشهر له اى للتدوير مقعر
اذ لا حاجة بنا الى المقعر فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك المركز بحركة الفلك الذي هو في ثخنه
دائر احوال مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة ومركزها مركز الفلك
الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان
الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز [illegible] الثانية الفلك الموافق المركز
ينقطع سو بل المتحرك بحركة عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية
من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة
اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا تختلف الحوال على الموافق
منه اى مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لان مركز الدائرة التي يتحرك
عليها فلا يحس منه اى من المتحرك على الموافق بسرعة وبطؤ لان مركز الارض ان فرض
مثالا احس ولانها موقع حركة وجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف
قطر الارض بالنسبة اليها واما اى بعد المركز فانه لا يختلف منه اى من مركز بعده قربا
وبعدا وانه ينقطع حول مركز بعد قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اى حركة
الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصف الخارج وهو الذي فيه مركز العالم
اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اى في وسط هذا النصف بها اى بتلك
النقطة يماس هذا النصف او الخارج مقعر المايل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر
ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الاخر من الخارج ابعد منه اى من النصف الاول
بالقياس الينا وغاية البعد منا ونسبه عند نقطة في وسطها يماس محدب المايل ويسمى
هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته التدوير في ذلك النصف فيحرك مركز ايضا
بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل في مقدار
من الزمان وهو في النصف الاول قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية
فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف
الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين
واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول

اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي حين
حامله اى موافقه لحركة في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف ويحرك مركز التدوير
ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع
حركتي اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الاخر الى خلاف
التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ
بل ربما ساواه اى ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل
فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة
وربما زاد التدوير عليه اى على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان يتحرك
اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اى التدوير تدرج المتحرك عليه من سرعته في النصف الموافق
للحامل الى بطوء في النصف الاخر وذكر على التدريج الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة
ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اى بين السرعة والبطوء حركة متوسطة الى الرجوع
الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير
زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اى الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما
منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والاخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا في
القوس المنقطع منه اى من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعم لان مقتضى البعد
هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس
الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الاخر منه اقرب الينا فيكون القوس
المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اى منتصف النصف الاخر هو البعد الاقرب
بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض فقد ظهر بما ذكرنا ان الاسراع والابطاء منضبطان
بكل واحد من اصلي الخارج والتدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما
منضبط باصل التدوير المفصل الرابع في افلاك الشمس قدمه على افلاك ساير
السيارات لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما ينهاج ان
اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل
للارض ومركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والاول لم
يكن الشمس على احد الطريقين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز وما يليه من
وجه الارض فلا يختلف سرعة وبطوءا كما علمت والثاني باطل بالرصد اذ قد وجد وابه
ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك

المنقطع

السيارة

المقصد

بستة ايام او سبعة

البروج الكثيرة نصف السنة والتحلل بين حلولها اى بين الربيع وهو النصف الباقى منه
اقل من نصف السنة فلابد له بكون الشمس فى النصف الاول ابطأ منها فى النصف الثانى
وكيف كان الحال فلمه اى للكوكب الذى هو الشمس ملكان اما خارج مركز وما يلى الارض المتمثل
الذى يكون الخارج فى ثخنه واما تدوير وحامل وقوله احد احتمالين وهذا انما هو على اصل التدوير
اذ لابد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل الابطاء والاسراع المذكوران
واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيها حركة الخارج ولذلك قال اما اصل الخارج
المركز بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريكين او حاملى حركة
اخرى من حركة مثله فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا فى مجرد السرعة
والبطء والحاجة انما الى حركة لغرض واما اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد فى اصل التدوير من حركة
ثالثة مستندة الى حركة فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعته
فى نصف من فلكه بل فى نصف بعينه من فلك البروج وبطؤه فى نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك بل
من ابدا ابطاء فى البروج الشمالية وسريع فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون
الاوج فى البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها
اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج
الى قيود اشار اليها بقوله مفروض التدوير بحيث يتم دورته مع دورة حاملة وبحيث يكون
قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولابد مع ذلك ان يفرض حركة
الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير
شبيهة بها على وجه يكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفى القطعة القريبة
الى جهتها ليكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعها بعينها
كالتى يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت
الا ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة
ومن ان التدوير يستلزم ملا الخارج المركز المقصد الخامس فى فلك القمر
لما كان القمر يلو الشمس فى الشهرة والاعانة عقبها به وهو وجد لا كالشمس
سريع الشمس فى نصف بعينه من فلك البروج وبطئ فى نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو
سريع وبطئ فى جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين
منه دون آخر فعلم بذلك انه اى القمر على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله فاذا
فرضنا القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة

المقصد

افلاك

التدوير

التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه من التدوير قبل دورة
حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة فى دورة
اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا المخصوص وان كان كافيا فى العلم باختلاف السرعة
والبطء باجزاء معينة من البروج الا انه يستبعد ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود
الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء
بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان القمر يتم دورة بعد دورة حامله ثم اذا قيس
سرعته الى سرعته وبطؤه الى بطؤه لم يكن مثله بل كان اسرع او ابطأ يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد
لم يعد الا مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركز
فى ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسى المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة
فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت فى الحالة الحاصلة متقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية
سرعته فى تربيعى الشمس اى القمر يجب ان يكون فى كل واحد من تربيعيها فى حضيض
الخارج المعد المقتضى لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر فى تربيع
الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها الثانى
على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلاف التوالى فلذلك فرض التدوير
وحامله بحركة فلك وحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذى يكون الخارج المركز
فى ثخنه وسمياه المايل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان
فى التربيع الثانى كما كانا متقابلين فى التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففى
الاجتماع والمقابلة يكون القمر فى الاوج وفى غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا
بينهما اى بين القمر واوجه فيتباعدان عنها اى عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد
القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا فى المقابلة ثم يتقاربان منها اى
من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التى يتحرك
عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى فى سطح
منطقة المايل وليس منطقة المايل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتحرك
الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف فى كل مقابلة
لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس فى المقابلات كلها فيقع القمر
فى ظل الارض فى كل منها واللازم منتف بل تقاطعه اى يقاطع منطقة المايل تلك
البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين احدهما

بين التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الراس
والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج
وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين
وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس
مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين متاخرا عن الاول الى جهة
المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فله
اي للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة تحركها اي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف
التوالي والظهور حركته في الجوزهر سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة
البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك
العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي
ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون عديم العرض ايضا
ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر
فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغايتا العرض في الجانبين اي الشمال
والجنوب سواء ثابت لا تزيد ولا تنقص ومقدارهما ما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في
العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيما يجاوزه المنتصفين بنسبة واحدة فهي
اي العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد
الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي
للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان للقمر اربعة افلاك
تدويره وهو كوزي في حامله خارج المركز وهو في ثخن مايل اي ذلك الحامل فيماس سطحي ذلك المايل موافق
المركز وهي بالمايل لميلان منطقته عن منطقة البروج محيط به اي بذلك المايل فلك آخر
موافق مركزه لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في
نصف هو الاسفل والى خلافه في نصف هو الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللجوزهر
اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي ولما كان للقمر في الطول وهو ما بين المشرق
والمغرب اختلافات ثلثة احدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان
القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز
التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه
فلا اختلاف حسبه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة [illegible] من

تعليلا م

العاشر من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء م

بخلاف تداوير الخمسة المتحيرة

للقام

الحضيض

من الحضيض الى جزء آخر من التدوير فلم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما
زاوية على مركز العالم وبهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير فيحتاج
تارة الى ان ينقص بهذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان
تزاد عليه حتى يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف
قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا
كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم
والخارج والتدوير بذروة الاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير
التي هي مبداء حركة الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فاذا كان فيما بين
الحالين ومركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض
لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير الى
الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا تكون الذروة المذكورة
ومقابلها محاذيين لشي من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا النقطة اخرى
كما ستعرف وتسمى ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض
المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل
التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع من الذروة من علم اينيته ولم يعلم لميته وثالثها
الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر قربه وبعده
بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي
هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف
قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال
في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيها ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد
فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا
تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما تبين
تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة مثلا كالتدوير اذا تحركت على محيط دائرة
كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة الاول
ان تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها جميعه
محاذيا لذلك المركز كان خطا خارجا من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة واداره
حول المركز والثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وهو معقول من الاول

تمام

تنبيه

التي قرروها في افلاك القمر وحركاته بل مع ان يكون ذلك القمر بل تشابه حركته اي حركة تدوير
حول مركز الخارج من ان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج
ايضا من ان يكون تساوي في بعد عنه ايضا عن مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من
النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة
اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار
بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وبكون النقطة الفوقي من
جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان المحاذاة هي من جانب
الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز
التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج
ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر
ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر
لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة
المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود
الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة
بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه
يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع
الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس
انتفاء اي انتفاء الوضع الآخر ضروريا او مبرهنا المقصد السادس في الافلاك الخمسة
الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فتأخذ في بطوء يتزايد
ذلك البطوء الى ان تقف بين الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم تأخذ في الرجوع
الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تأخذ
في البطوء في رجوعها الى ان تقف اياما ثم تستقيم اي تتحرك الى التوالي متدرجا في
السرعة في استقامتها الى غايتها ومعرفة كل ذلك من احوالها انها في جميع الاجزاء
من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا
بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكر من احوالها انها في تدويرها تزيد
حركتها في نصفه المخالف على حركة حاملها كما عرفت في الفائدة السابقة ثم انها اي الكواكب
الخمسة تكون تارة قريبة من الثوابت فتلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها متخلفة لها الى المغرب

هذا الاعتراض لمولانا نصير في التذكرة

تسمى نقطة المحاذاة

المقصد ٦

فعلم

فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان
الشمس مستقيمين ثم يتفرقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فتطلعان بعدها وغربيان
كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة
واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف
التوالي متقاربين منها حتى تقارناها راجعين مقارنة ثانية ثم تغربان اي يصيران
غربيين عنها فيغربان قبلها الى حد ما كما ذكره وكذا اطلاعان قبلها متباعدين
في التغرب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة
حتى تقارناها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما ملازم
لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو لحركة تدويرهما فوقانيتا والبواقي
من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل او اسطر انما يكون وهي
في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما ان او اسطر استقامتها انما يكون في مقارنة
الشمس فهي اياها وهي حينئذ في الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي
والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها تارة يظهر قرائن الشمس الافق الزهرة
وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور
في كتب الفن ان الفلكي التدوير بتاليطيه كانت او استراحية رجوعيه او استقامية
لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا
وزمانا ولا تتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه ونصف
قطرها في العظم الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم
انه الاولى ان يقال ان لعطارد خارجا آخر يكون حاملة في تحته فتأمل والبعد المذكور
اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت
يكون لعطارد في اول الجوزاء واول الجدي اعظم ما تكون سواهما اي نصف قطر تدويره
فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره اقرب الى الارض فهو
من الموضعين في الحضيض من حاملة فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض
حاملة مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو ان الاوج اذا تحرك الى المغرب اي الى خلاف
التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدويره عطارد الى الحضيض
في الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق
اي الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يحل الاوج في نصف الدورة

اشارة الى انه ليس كل تدوير كذلك

في العبارة ركاكة

الا حتى يقارناها بغير النون

وهو ما ذكر

البروج م

من فلك البروج

ثلثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل
الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا
الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس
فقد تحرك ة المركز ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فتحرك المركز
من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركتا
شئ متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو خلاف فتعين ان الاوج
تحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل
الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز في الحضيض واذا وصل
المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء
فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما تتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله فتقابلهما
سهو من الناسخ والصواب فتقارنهما اي تقارن الاوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل
وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل اذ مركز الحامل لم يتحرك الى خلاف
التوالي وسمي ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل الى حول مركزه ثم هذا البعد الصاعد
والنازل في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد
في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وانا اوجه في الميزان
فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز
التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم يختلف
بعد الشمس عن الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين وعلم هذا الاختلاف
اذا رصد الكسوفين وبين مهما بطول وذلك في الدهور الطويلة فهي اي الثوابت متحركة
حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها
اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك التوافق اما الاتحاد المحرك وهو
كرة الثوابت مثلا واما لتوافقها اي لتوافق الحركات المتعددة في الحركة بان
توافق الحركة الحادثة من بعضها الحركة الصادرة من بعض لو قدرا وجهة كما اذا فرض ان حركة
تلك الاوجات من الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما
للقمر بل عرض مركز تدوير الزهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا
واما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور
كيف ما ذكره بقوله كان التحقيق من مداري مركزي تدويريهما يتبادلان في الجهتي

الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا
على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في
النصف الذي هو كان عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا
عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يحصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي
منتصف ما بين العقدتين ثم يتقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها
وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الآخر الذي كان
جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي تحرك عليه في
الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى الغاية ما هي منتصف هذا النصف
ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير
الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك
فيكون عند الانطباق في الذنب ويجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق
وهو يتجاوزه الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز
تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم انها اي للزهرة وعطارد عرضان
آخران سماهما ان لوضعها بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان
القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كانه
اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف
ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن
المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولا لما امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد
عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما
المتقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له انحاء ميل تقتضي عرضا وكيفية مسطورة
في كتبهم ولعدم احسن في هذه الحالة ولو عينا في اكثر المباحث السالفة وترك
تفاصيلها لكان احسن واحسن لان التعرض لها على الوجه الذي اورده اوجب
انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة
فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق
للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية
متشابهة تحيروا في مبادي هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد
في هذه الكواكب ولم يثبتوا اي لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدا بذات شيء اي

ولم يتفوهوا

مكية كافية شافية والذى تحقق بالمدم على قاعدتهم فى هيئة افلاك عطارد لو يوجد ما قد بيناه
من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة اما اى
تلك القاعدة يستلزم تشابه حركة مركز المدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه و
المدرك بالرصد خلافه فانها حدثت لنقطة اى حركة مركز مدويره وحدثت متشابهة
حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز
الخارج الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا
والذى يتحقق بالمدم على قاعدتهم فى الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فجاز
ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما تتعاقب عليها اى على الافلاك من
ارادات جزئية لا بد منها فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى القصد الكلى
نحو الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القدرة المختار فانها متجاوزة عن هذه الاشكالات
واما انها كما نبهت عليه فى القسم الثانى من اقسام الخمس فى الكواكب وكلها شفافة لا لون لها
مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد فى نفسه ظهر كمودته اعنى [illegible] القريبة من السواد [illegible]
وليس نيرا لذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده
منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس
من غير ان يصير جرم القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى
والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر
من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها
يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة والزهرة [illegible] اى ساطع اللمع
حمرة وللشمس بياض غير خالص والزحل قتمة مع كدورة وفيه اى فى هذا القسم
مقاصد خمسة الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه
المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كانت الشمس فاذا كان القمر مقارنا
لها كان وجهه المضئ اليها دوننا فلا نرى له ضوءا اصلا فكانت ح دائرة الرؤية وهى الدائرة
الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة الفاصلة بين المضئ
والمظلم منه ونرى دائرة ثابتة الرؤية وتحول دائرة الضوء بزوال لا محالة بزواله اى
زوال القمر عن المسامتة اى مقارنته للشمس فبعد الانتقال منهما اى بعد زوال
الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ
مستترق نصفيهما وقع قوسى شانى الوجه المضئ فهذا المرئى هو الهلال ولا يزال ذلك

المقصد

دايرة الرؤية اصغر من دائرة الضوء كما علم فى المناظر لكن بقليل فلا حكم بالانطباق [illegible]

حصاف ح

بين ح

يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضئ عظما حتى يصير الوجه المضئ بتمامه الينا
وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما وح ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا
كاملا كدائرة تامة ثم ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب
الآخر متقاطع الدائرتان مرة اخرى ويعرض عكس ذلك يستدق من الوجه المضئ فينتقص
كمال البدرية وهكذا ينحرف الى ان يشاف شيئا حتى يرى منه شكلا هلاليا فى جانب
المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف
ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما يقرب منها فيضيع القمر
بهذه الاسباب من ابصارنا واما اذا كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بقدر اثنى عشرة
درجة فانه عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض
القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثانى فى خسوف القمر وهو انه لو يكون
القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض ح واقعة بينه وبين الشمس
فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر
كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة
على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه
الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان يكون فى احدى العقدتين
انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع
كله فى داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر
نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهى الدائرة الحادثة على مخروط
الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف
القمر ح بل يماس الظل من خارج [illegible] دائرتين وان كان ذلك العرض اقل
من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى بما فيها
ويدخل فيها فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف قطر الظل على
نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث
وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل
المقصد الثالث فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار
اجتماعا مرئيا لا حقيقيا اذا لم يكن للقمر عرض وهو حجب بيننا وبين الشمس
لو توهم خط خارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر

يرى ح

المقصد ٢

المقصد ٣

والاوسط وللحقيقى بالقياس الى مركز العالم

ذهب م

الكدرى وجه الشمس فيظن ان الشمس ضوؤها وعدم الكسوف فليس الكسوف بغير حال في ذات
الشمس كالخسوف في ذات القمر والا لما امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون
قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك
لانه اقرب الى الابصار فتقرب الزاوية التي توتر الشمس كلها فيحجب به عنها بتمامها
وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها فتظهر بها سائر اكبر ويكون القمر
في اوجه فلبعد عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة
به وقد روى انها اى الحلقة النورانية رأيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ان القمر
وان كان القمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض يقدر مجموع نصف
قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل منهما كسفها بقدر
ذلك كما الاخف واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اى تلك الكرة تدور على
مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة
بدرا والمظلم كما في حال المقارنة محاقا وفيما بينهما يختلف بقدر ما نراه من المضيء
هلالا او نصف دائرة واهليلجيا وبطله اى بطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف
فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة
الاصل ولذلك اورد المحشي كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم اخرا اذ لا وجه
لصحته والاعتراض على ما ذكروه بحسب الاصول التي بنوا عليها ان نفي هذا الاحتمال
الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر فانه الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات
العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمة سببا اخر لاختلاف نور القمر خفي علينا ما ذكروه وما
ذكرتموه لكنا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كذا تحت فلك القمر فينخسف به في بعض
الاوقات ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز ان
يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه
النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما او استفادتهما اي او لاستفادة
الشمس والقمر والكواكب المضيئة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها
اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية
المظلمة فيعرض الحال فيهما دون باقي الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال
ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يمتنع كون تلك الكواكب المستورة

جلية

المقصد

عنايته في انفسها بل ربما تكون مقابلتها للكواكب المضيئة موجب ذلك النور فيها
كما في مقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا المقصد الرابع في محو القمر المتماير
في صفحته وفيه اراء الاول قيل خيال الحقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه
لاستحالة توافقهم كلهم في حال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات
من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه
عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن في الوجه الاخر قلنا فلا يرى
مستقرا الرابع هو سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في
تدوير فيه ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير
مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل
للتسخن عندكم بكيفية تنسحق بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر اجزائه
القابلة له قلنا فاذن لا اطراد القول ببساطة الفلكيات اذ القمر حينئذ مركب
من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على
بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اى بصورة وجه
الانسان له عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة
عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر فان الشم لادخال الهواء والانف
لطريق الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك
فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام والمنع السابع هو اجسام
سماوية مختلفة في مدوره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما
وهذا اقرب ما قيل لكن لا اصل للتعويل المقصد الخامس في المجرة
وهي الدائرة اللبنية المسماة عند العوام سبيل التبانين قيل احتراق
حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان
الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق
وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لقلة الدخان في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة
متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات
سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه
من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لا ثبت اى لا حجة

المقصد

وهذا اقرب ما قيل ٤

لهم فيما تقولونه وتعتقدونه ولا معول على ما تنقلونه من اوائلكم وتعتمدونه والا فهي خيالات
فاسدة وتمويهات باردة تنبئ عن ضعفها باوائل النظر ثم البحث بالبحث عبر القسم الثالث
في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام
خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اى اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز
العناصر المعاصرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة
في الغاية والا لكانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن
الاجسام الملاقية لها فان قيل الست قررت الفوقية بعدم قبول الاشكال و
تركها لها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما
هو فيما عندنا في النيران وهي مخلوطة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك
فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف بمعنى ان يكون
تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاخفاء هو خفة المضافة الى العنصر من الاخرين
وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اى لو خلي
وطبعه لا يحس منه بالكيفيتين وكذا الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر
وما يعرض له اى للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب
المركز على معنى انه يطلب انطباق المركز له طلبه وهي الارض باردة يابسة وخفتهما
الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي
ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض
وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما هو من انه التغير وطبيعة الجمود لان
طبيعته البرد وانه يوجب جمودها لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور
يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض
متباعدة وما كان الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان الكثف فهو ابعد فهذا
هو الترصف المحكم الذي عليه الوجود قال المحقق الناقضة لما ذكروه ان تعالى لم لا يجوز
ان لا يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا
في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها اذ الاجسام
احرق في طبيعته من النار واذا الحرارة المفرطة التي فيها من شانها
تحليل الغير الى طبيعتها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار منتكا ثفة
على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات والشكل

مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك و
طبعه في اى حيز كان من احياز العناصر

ولهذا الم يقل الخفيف المضاف

منهاه

قال الصوفية الرحمة اشارة الى العناصر وهو فيها ماخوذة منها على الترتيب المحكم

ان

ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة
فهي هواء لطفته الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا
الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من
تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي
بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا
وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات مستدعى
تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة والحرارة
والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج
مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وقبول
الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض
والهواء لثقل وخفة فالهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظ
لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض
والماء والنار من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع
في كلام الامدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم
ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها
على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الامدي جواهر صلبة غير متجزية لانهاية لها وقيل
اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واولى
ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال
بعضها اى بعض هذه الاقوال المخالفة له بالحجة بل لا بد في اثباته من ابطال
الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن لم لا يلزم
من ذلك كونها اربعة ولعل قائلا يقول لم لا يعلم ان الاجسام ليست متجانسة ولا تختلف
بالاختلاف في فصل بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل في الصفات
للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل لم لا يجوز
ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما بينها
من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز من
الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا ترى

جميع ذلك من كلام الآمدي وغيره هكذا

اشارة الى ان الجواهر انسب بعدم التجزية

اول

اي اخذ النار من الزند

ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل متفاوتة احوالها متفاوتة في مراتبه
فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم
وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد
اشتعالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا انتقال الشهب
والنيازك دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يوجب استحالة الادخنة المرتفعة
الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها يصعب
تشكله حتى يثبت يبوسة النار وهل هي اي كرة النار الا كالهواء وكيف يتصور اليبوسة فيها واما
افناء الهواء الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه اي افناء الهواء الرطوبة المائية
الى من رطوبة تغني البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع
انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء الرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من
اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه
يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اي بان افناء الرطوبة بتجفيف
البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب
للقطع به وكيف نقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحرارة ولا يبوسة
ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة
الشمس المنعكسة اليه من الارض ولذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان
اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وعكسه كلما ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير
زمهريرا في غاية البرودة فاعلم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة
الاجزاء الارضية المائية التي تخالطه لا لبرودته الطبعية ولم يجعل ذلك الا الانعكاس
ولا نسلم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا
عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته ثم لا نسلم
ان طبعه الماء الجمود ولو كان كذلك لكان الماء بالانجماد اقرب من حاصره ...
ان تجمد ببرد الهواء المجاور له فالماء بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه بارد والحار
وكيف تجمعون بين قولكم بطبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بل التوفيق
لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر هو السهولة له ادنى سبب
من الحرارة فلكن هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا بالقطع انما يحصل
الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المسلم انما هو استقصاء الى حرارة وكيف

لا الكيفية التي بها يسهل الالتصاق

نزن

المقصد

ولئن تنزلنا عن هذا المقام فلنا قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا
للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قلت وقوعها
او لم تقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وقد جاز ان تكون الارض
رطبة المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب
فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت اقرب الى الغرب
كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب
ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا
بذلك التاخر لانا اذا رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد
مثلا اول الليل وجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي
الفرسخ قبله اي قبل اول الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنهما اي عن البلاد
الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل
انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل اول الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا
ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف العيني كان
في البلاد الاول عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما
في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد
القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا
من سمت راسه والاكثر يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويختفي عنه الكواكب
الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما
فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع لتوغله قريبا من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه لتوغله
وتوغله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال
السالك في سمت بين السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي
يشاهد فاجابوا عنه بانه كخشونة رسم صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية
المعلومة بما ذكرنا فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة
على كرة قطرها ذراع والصحيح كما قال انه لا جبلا ... الى آخره
او تحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال حسب ان ما ذكرتم كذلك
فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتي فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر

الغربية عن البلاد الثانية

ع ان المشرقي الكلي ناه واحده

كريا فالباقي كرة لانها طبيعية واحق قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضاءها الكرة
الحقيقية ولا شك انه لمنع التضاريس وان لم تنتهي بتلك التضاريس الحس بسبب كونها
في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض
والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المعمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة

المقصد ٣

المقصد الثالث في الماء والماء ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر
في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا
الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لتقبيب الماء على
مثله حاجبة الاسفل اذن له عن الرؤية لا يقال الماء مشفاف لا لون له فلا يستر كالهواء
لانا نقول وذلك الذي ذكرتم انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الساتر
مخالطه اجزاء من الارضية ولذلك مالحة فله لون ساتر الماء المرئية الا الوجه الثاني
الماء المرمي الى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان
قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة
حقيقية والحس لا يعتمد عليه في مثله ويمكن ايضا ان ذلك لطبع المصادمة الهواء اياه
من جوانبه اولعله خرج في الطرق او بسبب اخر لا نعلمه انما التمسك بالوجدان في
وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء ايضا كان قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز
الطبيعي للماء وعليه بنوا احكام الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبني عليه
لا تعطيه اي لا تفيد النوع الذي بنوا عليه لجواز ان يكون هناك مانع الماء في الطاس
عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم
طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائها

المقصد ٤

المقصد الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع
الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اي الثقيل
المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى
الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى الكواكب فيه اصغر ويتوجه على
ما ذكره انه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب
بعد الجرم [illegible] لذلك القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت
غير محسوس في الكواكب [illegible] غير قليل في نفسه بل هو كثير

المقصد ٥

المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة

يعلم ذلك بالنيران الموقدة عليه بالترتيب

ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب و الخط الخارج من الناظر التي هي في حكم سطح
الارض وان كانا متقاطعين على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم
متفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما
يقعان على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفارقان في الحس
كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا وذلك لان الارض ليس لها قدر
محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين كان الافق
الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين منطبقتين مع ان
مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما [illegible] التساوي طلوع كل جزء مع غروب
نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما
هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس
ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح
الفلك فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخارج من الناظر
مار المركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما
على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب
لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما
كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا
التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما دام مبدأهما فوق منتهى
منتهاه تحت فالخط الخارج من الناظر منتهاه اقرب الى الافق دائما من موضع الحقيقي
فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين
واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت
الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يستلزم اختلافا
في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين
فيهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين
الحقيقي والمرئي واذا اختلفت الموضعان الواقعان منهما بين طرفي الخطين ومن
فلك البروج كان [illegible] الفصل بينهما اختلاف الموضعين الحقيقي والمرئي واذا كان
الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين
متحدتان [illegible] فيتحد النقطتان على فلك البروج [illegible] اختلاف منظره هو اختلاف

العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله
فاذا اعتبر اي النجم نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي
من وسط سماء الرؤس كان الطول المرئي زايدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي
بذلك القدر يعني فلك البروج الذي يعتبر اختلاف منظره من دايرة الارتفاع تاصور ناه — علی م
فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك
القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل
نازلا بان يكون النجم في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤس كان الامر بالعكس مما ذكر
اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة
والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب
الى الافق دايما من الحقيقي الى البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب
الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما يستخرج
بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد عرفت انه لم يعلم
حالهما في اختلاف المنظر — المقصد ٦ — السادس الارض ساكنة وقيل متحركة اي
متحركة الى اسفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد
والثقل انها باطلة بان تناهي الابعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يحيل
الخلا وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت
صاعدة دايما لكان في كل يوم اقرب الى الفلك ازداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل — فكان هـ
انما تدور متحركة على مركزها نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها
الجمهور والحركة اليومية لا وجود لها على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض اذ
يتبدل الوضع من الفلك بالقياس اليها دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا
وبينها فانا على جزء معين منها اذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا في جانب — فانا هـ
المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحركتها في جانب المغرب
كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الافلاك
بكون ثمة متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثمة فلك اطلس حتى يتحرك
بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة
مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث
يتبدل وضعه منه فيظن انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض

ولذلك

ولذلك ترى القمر سايرا الى الغيم حين يكون الغيم متحركا كذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا
مع حركته من امور كثيرة مما هي غلط الحس وابطلوا ذلك اي حركتها على الاستدارة
كما زعمه هذا القايل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة
واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق
موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع
في ساعة واحدة الف ميل ونيفا عشر ساعة مائة ميل ولا نقول في السهم وغيره من المتحركات
السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف
جهة حركتها ان يبعد عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم
باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى
الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا خطا مستقيما ولو كانت الارض متحركة
الى المشرق لكان الحجر ينزل في مكانه الى الجانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان
الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا او هابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان تشايعها الهواء
المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون في مشايعة النار للفلك
فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم ثمة يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز
موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركته نفسه فيتساوى المسافتان وكذا الحجر يتحرك
بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه بل ينزل راجعا اليه وعليه تتم في بيان ذلك — هذا ما اختاره صاحب التذكرة وان رد عليه بان الدليل طبيعي ٥
وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه مع
وجوه ذكر البعد انها وهو ان وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك
قسرا والا لكانت الحركة مع العايق الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث
الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة
بين المبدأين لما عرفت من اجتماعهما في الدحرجة والعجلة — المقصد ٧ — المقصد السابع ما يوازي
من الارض معدل النهار اي الدايرة العظيمة على سطح الارض الكاينة في سطح معدل
النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات
اليومية بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار — فيه هـ
هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة احديها تحت الافق والاخرى
فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطؤ بواسطة

الاوج والحضيض اوذلك مما لحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما اى ليسا ان عظيمتان لم يمر احدهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية بنصفين اى بقسمين مختلفين اعظمهما اى اعظم القسمين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اى جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم اى نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب بعد طلوعه افقه مستقيما وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التي هي عليه اى على خط الاستواء في السنة مرتين وهي الى المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعد اى بعد رأسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهي عند كونها في القطعتين من فلك البروج تساوي ميلهما في جهة البلد العرض البلد عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون متساوية في المقدار وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول بعضهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متفاوتة وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها في احد الانقلابين وتبعد عنها في الاخر وفصولهم كذلك اربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة تامة ويكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اى يوم التدور حيث ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة

يجوز ان يرجع الضمير الى الزمان المعبر عنه بلفظ عند وان يرجع الى كون الشمس لكن الاول يرفع حين على الخبرية وعلى الثاني ينصب على الظرفية

في ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا باعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع اخرى لكن ركاكة وفي المواضع التي تمر قطب البروج على سمت رؤوسهم فاذا كان قطبها على سمت الرأس ينطبق المنطقة على الافق اذ تنحدر قطبيهما وقطب الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اى قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة لاجل افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي تمر فيها قطب البروج على سمت رؤوسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا تغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اى تطلع اوايل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة لعله الثلثة اذ الحق او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمائلية تسمى آفاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس معينان وذلك موضعان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ولكون الحركة اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق فيدهر هناك يكون الحركة اليومية رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع في المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف الاخر منها تحته دائما ولا يكون هناك ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك للكواكب طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان متفاوتتان بسبب

الاوج والحضيض والغارب القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر
الان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة في موازاة نقطة معينة من الافق الذي
هو المعدل الى ان تعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة وتزداد الشمس ارتفاعا
عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها مقدار الميل الكلي وتزداد انحطاطا عن غاية
الارتفاع الى الافق في ثلثة اشهر اخرى انصاف حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك



اي تزداد انحطاطا عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع
عنها في ثلثة اشهر لتخرج حتى تصل الى الافق المقصد الثامن سبب الصبح كرة البخار
تكون بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في اول مباحث المبصرات فاذا قربت
الشمس من الافق في جانب المشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة
على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك الضوء المتزايد
بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره
كاوله هذا ما يتعلق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع الفرق والحمرة
التي توجد في اول الشفق والصبح انما هي للكاثف الابخرة في الافق وزيادة غلظها
بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر
بالتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة في غيرها اي دائرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف
الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار
المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع الارض
تلال ووهاد لاسباب خارجة ومعدات متلاحقة الى ذاته لها مستندة الى الاتصالات
الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشف عن الماء
التلال والمواضع العالية بحرية بارزة عن بسط الماء معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن
ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان مقتضى
طبيعة الارض والماء الا يكون معمورا فيه ليكون كسائر اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله
تعالى بالنبات والحيوانات اذ لو كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بالانكشاف والخروج
من الماء الى الهواء واما الذي ذكره ترجيح الى القادر المختار واستناد الفعل الى محض مشيئته فان
اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض باستعداد دون جزء آخر هو تواتر نسبة
المعدات اليها اي الى الجزء المختص حال لا سبيل للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الثاني
كذلك فهو انه لا بد في الاخرة من الترجيح الى استناد الاشياء اليه فمن جزم بطل الموجبات

التي تكلمنا وفوق كل شيء راجح اليه لاستناد الجميع الى قدرته واختياره فانه كلامهم تحولا
عن الحيرة التي تؤدي الى الضلالة المقصد العاشر قالوا في سبب تكون
الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما تشهد به التجربة وما يرى من طبخ الآجر المخرج له
في كير الخزافين ثم ان السيول الحادثة من الامطار وتوالي الرياح العواصف تحفر الاجزاء
الرخوة فينخفض الحجر قليلا قليلا وتتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شاهقا
قال الامام الرازي الاشبه ان معظم المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في الماء فحصل فيها
طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت
فيها اي في الجبال وفي ما تولد هذا الطين اي اجزاء اكثر من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف
والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعضها بالرخاوة
مع تساوي النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها
قطعا اي جزما لا يتصور شبهة للمجاورة والملاحقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
تستدعي سببا مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله اي يحيل ذلك
الاختصاص على سبب من خارج سوى الفاعل المختار فليت شعري لم لا يحيل ذلك اولا حذفا
للمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكوينها بارادة الله
تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا حذور واسطة
حقيقة على رأينا المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي
تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون
اي تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس ما يتقلب كل من الاربعة الى الآخر
القوى هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشر لكن بعضها ينقلب
الى البعض او بلا واسطة وهو كل عنصر شارك عنصرا آخر في كيفية واحدة من الكيفيتين
بما من الكيفيات الاربع وخالفه في الكيفية الاخرى منهما فينقلب الماء والارض كل منهما
الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في الرطوبة وذلك كما يجعل بعض
الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حارة ويحلون
فيها اجسادا صلبة حجرية حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا
كبعض ينابيع تكون وهي قريبة من بلاد مراغة وما يكون مما ينقلب حجرا او مرا او جبرا غيره من
المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة
وان كانا مختلفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التشقيق في

سة الشهاب المطاولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء بالتبريد كما في طاس كوز الاسام لم يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يبقى فيه قطرات من الماء وليس من الماء كما في الكاس كبت على الجمد لعدم الملاقاة بينهما فانه يحدث قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالرشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك لكان باطن الكاس اولى به من ظاهره واما الترجيح على سبيل التعاقب انسب بالمادة الحارة وكذلك الهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في الرطوبة كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين الحاح في النفخ سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا واسطة المشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لكن يجعل اولا هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بوسط واحد وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما اختصت بالصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة والانم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الاشكال الدالة عليه تتطرق اليها احتمالات كثيرة. المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل فانا والتركيب اخرى اما الاول فلانا اذا حللنا وكما في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين وغيرهما الحرارة ولا شك ان تلك الاجزاء هوائية بها يتخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرزانة وكان ما يحصل بالتفرق من العنصرين حجما اذ اجتمع بعضها الى بعض كالذي كان للمركب

المقصد ١٢

عن التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك ان هذه الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزا بالطبع وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يقيده طبعا وقسرا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو الا الحرارة التي تحصل بالطبخ او نضج الا الحرارة الشديدة القابضة بالنار فلا بد من وجود نار فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة الحاصلة بجذب الاشد في الجزء الاخر الى المجاورة له اي الجوهر الى الجوهر منهما ودوام ذلك الجوهر الدائم لا بد له من سبب فلا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا واسطة شيء فلا يحتاج الى الاجزاء النارية ووارد الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للمركب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء جاز ان يكون منفخا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها ويكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل مائية او ترابية بالحقيقة غير متحاكم لجواز ان يكون التشابه في الحرارة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من امتزاج الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما ولم يكن علة سبب فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكون عليها سقف فانه لا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى الحصول من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة محدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويتكون منها

المقصد ١٣

الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء
الصرف الذي يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور
ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا ثم الطبقة
البخارية وهي الهوائية المختلطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهي ما فيه ارضية ومائية ثم
الطبقة الطينية وهي ارضية مع المائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم تعد
الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة
في الاستقصاء عنها القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات
لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس نباتية
او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول الفصل الاول في المزاج
وفيه مقصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الحالة في الجسم التي هي مبدا
الاثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت فيها ثم في مادة ما يجاورها
فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي
العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل على الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن
الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن
التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل
الذي كان بالمماسة التي هي الخارجة في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطوح ولا شك في انه
كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح انما يوجب
تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا
تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الاخر وكسرت
من سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من حر
العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية
الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة
بينهما اي الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احدهما عدت من الاخرى
وكذلك تنقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له بردا اقل
مما كان كما قررنا فاذا اشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء
من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات

الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد
المقصد الاول

الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد لا هي واقعة
بين ما بين الغايتين وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون
جزء العنصر البارد موافقة في الكيفية لجزء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون
التفاوت بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها لتجاورها يحس منها
بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول اصحاب الخليط
وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة
توسطا بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك من الاجتماع
المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على
ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المماسة بحيث
تكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف
بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء
المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا
ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها
وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا
او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم
ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال
وان كان انكسار احداهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب
كاسرا غالبا وهو ايضا محال فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات
واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا تعرض لها الاشتداد
والتنقص بل ما هو الحامل لها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة
عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول انه لم
ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما يؤثر
الشمس فيما تقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها
لا تؤثر ذلك في الاجسام المتوسطة بينهما والمبصر يؤثر في الباصرة
قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام
لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس الثاني ان ما ادعي من التفاعل لما يجاور وتماس
ربما ذكرتم من صورة النقض لا التفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان

فالكاسر هو الصورة بواسطة الكيفية والمنكسر المادة لكن ايضا بواسطة الكيفية

الشمس ان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم يوثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرءاة اثرت في العين
ولم يوثر من فيه قطعا لانا نقول الحق ما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة
كما نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يعضد هذا القول بوجوه يكفينا في المباحث
المشرقية الصواب ان نترك ههنا الاحتجاج ونعول على المشاهدة فنقول الكلام انما
وقع في الاجزاء الممتزجة وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يوثر في بعض
ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا نتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تاثر عنصر في آخر
من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما
بالتلاقي محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمه صورا غير الكيفيات هي
الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف
بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور سوى
هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات
كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء مارا او نارا لا يقبل
ذلك الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورها قلنا
مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من تلك المراتب
هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى دون الاولى هو الهوائية الوجه الثالث ان يقال
المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا في نسبة الفعل الى الصورة اذ الصورة
انما تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية
لا توثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم
اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان
يكونا معا والا انغلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب
ان يكون مع المشروط فوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود
الصرافة مع الانكسار والترجيح لان الكاسر المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور
لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار
اذا خالط بالماء البارد كسر الحار من برده حتى لم يقال للماء صورة يوجب
الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائية الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل
لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي
على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موحدة للكيفية المنكسرة

اوقايم مقامها

معينه

وانما ذكر اي الكامل من الصورة انعقاد مادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية
المنكسرة المتوسطة فانما تفيض على المركب عن مفيض هو المبدا الفياض المسمى
عندهم بالعقل الفعال والمحقق قد سامى الاثر الصادر من الفاعل توسط اعداده
كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة للحصول مع امتناع اجتماعهما
وتحو تقول الصورة المائية توسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء الباله لقبول الحرارة
وان لم يكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون في المنافاة بل الاجل الكيفيات انفسها
معدة لمواد ما تضادها لم يلزم منه محذور اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع
على هذا التقدير عايد الى ان المبدا فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب
بالذات موقوف تاثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل
القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدا تنبيه على مذاهب
في المزاج مخالفة لما مر الاول انه تخلع صورة وتلبس صورة متوسطة يعني ان
العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض لاجل ذلك بها الى ان تخلع صورها
فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل صورة واحدة هي حالة في مادة
واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل يلبس
صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة
اخرى نوعية فالقايل بانه يحدث التوليد يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى
المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة
ويرد عليه ان ما ذكره فساد لا كون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف
ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء
يعني انا اذا وضعنا فيها المركب كقطعة لحم مثلا تميز الجسم مائي متقاطر والى طيني
ارضي لا متقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير
وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل متقاطرا او غير متقاطر وهو اي اختلاف
الاستعداد دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط
في المركبات والا لم يحتج اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة لا انها
كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية

بيان لما لتعلق بالمزوم

تنبيه

فيه اشارة الى انه خلع شيء

قائل الشفا بما قوله تبحث

موجودة فيه لكنها مغترة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كالحجية مثلا حاصلة في جميع
اجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما ولفا حار وكذلك فلجز
في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة
المنكسرة فتتغير لحما فلا تكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية
التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة
الى الحرارة المغترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب
على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صور الغير
انما تكون عند انكسار كيفياتها الى حد معين فمن اين يلزمكم بقاء كيفية كل واحدة
منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى ينسلخ عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المراجة
ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل هذا
مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو بالتولي به
ان المركبات موجودة بالفعل وتجمع اجزاؤها فيحس بها قدر ما الامثلة الحس
فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم
واجزاء على طبيعة الذهب وهكذا وهي متصوة مخالطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة
متجانسة احس بها على الحكم الطبع فليس هناك تغير في الطبع وكذا الامر في
الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت
بملاقات النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء
من خارج فهولاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما
ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان
حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط
عن الاثير بل تكون هنا المقصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان
الكيفيات التي يكون بها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسايط العنصرية
لا يخلو عن اثنتين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر
وانكسار عند الامتزاج فالمتضاديتان منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب
ان كانت متساوية بحسب اجسامها وانها متقاومة في انفسها بحسب الشدة
والضعف حتى تحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فتكون

كما كان في المذهب الاول

المقصد ٢

على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسايط كما وكيفا
وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على التساوي من كلها والابد فيه من
تساوي كيفياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده
كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم
كما في الماء المتحلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين
من التبرد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار التساوي في الكيفيات
وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها
في حاق الوسط بينها قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذا اجزاؤه متساوية في الميل
الى احيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لا امتناع ان يغلب
بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا لخوفها وطبايعها داعية الى الافتراق
بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه حركة تستدعي مدة معتدا بها لان الحركة من كيف الى اخرى بعيدة عنها بخلاف
الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما تقع الاجزاء
لاسباب خارجية بحيث تكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس
اي وتقع الاجزاء المايلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء
ويتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بينها بعد وجود
ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لغلبة بعض اجزائه
على بعض وزوال الامتناع فلما كيف وتعاد الاجتماع ولا يكون المنفصل كاصل الاجتماع
الذي لابد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع يغير متحقق في غلبة عنصر
وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن
الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد
لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب
وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة
على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه والا اي
وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين
اي المعتدل الطبي وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة

عبارة الامام

الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة
الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان توجد
صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع
افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متفقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق
بل له عرض فما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط
اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي والبني امزجته بالنسبة الى
الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللايق به من
حيث انه ان زاد او نقص مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة
منه حتى اذا خرج اللائق من هذه الامزجة مات وله اي ولكل نوع ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض له يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي
النوعي هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض بحسبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته
و آثاره المخصوصة به اجود ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل
فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع
في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل
يحتاج اليه النوع في اجوديته كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل
صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا
من حال الاعتدال النوعي قس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس
الى الخارج هو الذي يكون لابد منه لصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله
عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك
الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض هو اليق
الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله
ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل
الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص
في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا
عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون الشخص به على
افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو
سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الى الحس بعضا

بان لا يكون في حال القوة ولا في حال الكبر

من العرض الشخصي مقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على افضل احواله والكل
ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى
البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين
غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب
وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه
في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم
اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة
فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو اسخن مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء
الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا
طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك اي
ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ
ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة
فيما نحن فيه بعددها ومقدارها بل مدار الامر على النسبة بينها واذا كانت الاجزاء الحارة
ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني
على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا
وكذلك اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد
فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي توفر عليه قسطه الذي ينبغي له من
العناصر كمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها
في القوة والضعف وبه يبطل ما توجه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب
لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر
انقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات و
الكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وستة مثلها اقسام
اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفي في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي
في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع
المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان
النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدا بل هي بحسب استعدادات

كما قال الكاتبي

مفهوم الاعتدال الطبي

تنبيه

القوابل من استعداد الانسان بحسب مزاجها اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي
اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل
اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحرارة والبرودة وذلك لتساوي
ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحد من ما تين الكيفيتين الحادثتين فيهما بالاخرى ولان
الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احد الجانبين الى الاخر
وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس
عن سمت رؤسهم لاستقلال الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب
الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال
الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا
واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع
لاعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى التوسط الاعتدال
الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشي لان مزاج الانسان
اقرب الى الاعتدال فكلما كان مزاجه اكثر توفرا بما ينبغي للمزاج الانساني
كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلاد اعرضها يقدر الميل الكلي
يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم
في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم ويشهد بحرارة
مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة
جعودة شعورهم والجواب انه ذكر الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم
ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع احوال ارضية فانها تؤثر
في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض اكثر من المرتفع لانعكاس
الاشعة فيه وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلاد قد يعين
الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنع
كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الرياح وقد يمنع فيختلف بذلك
حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن الهواء بصقالته
وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد لذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا
الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والتي اجتمعت تسخن والحجرية والرملية تحفظ الحر
والبرد الخامس الرياح فالشمالية تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه جامدة

ويحصف ايضا لبيوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا تخالطها
الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين السادس
مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا
ناسبها السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اصابع كواكب تقتضي تحونتها
او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب
بسمت راسها وذكر في كليات القانون من المغيرات المانعة للامور السماوية مثل
ان يجمع كثير من الثوابت او احد من الكواكب الموجودة مع الشمس فيوجب ذلك
افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يتقرب منه واذا كان كذلك الذي ذكرناه
يحتمل ان يكون شدة الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب
لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة
اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب في بعض المواضع
التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع
الارضية اما مفردة او مركبة ما سوى مزاجا صنفيا هو اعدل من الاثنين اي مزاجي
سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار
الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف بيانات على قياس اعدل الاصناف
ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو على ما
الجلد سيما الجلد الذي للانامل سيما الذي للسبابة والاكثر جلد انملة السبابة او
جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحكم ينبغي ان يكون متساوي الميل
الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذكر الذي ذكروه من حال
الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحدوث الحكم اقناعي واعلم ان كلا من الامزجة
الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادية بان تغلب على البدن اخلاط تغلب عليه
كيفية فتخرجه عن الاعتدال الى الجهة الى تلك الكيفية كان تغلب مثلا عليه البلغم
فتخرجه الى البرودة او الصفراء فتخرجه الى الحرارة وقد يكون سادجا بان تخرج عن الاعتدال
لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل لاسباب خارجة اوجبت ذلك كالمتبرد بالثلج والمتسخن
بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله
في جبلته **الفصل الثاني** فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن
وينقسم الى متطرقة اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تسحق بل تلين وتندفع

الى عمقها فينبسط وغير منطرقة اى لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهى الاجساد
السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخار صينى
المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق
بخارية اى سحابية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه
سطح الا ويغشاه منه شى لذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا
بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب فى غاية اللطافة فانه يختلط بالقطرة
سطحها اى يحاصرها كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها فى وجه التراب واذا تلاقى
قطرتان منها فربما تخرق الغلافان ويصير الماآن فى غلاف واحد وبياض الزيبق
لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمرت بالبخار
تخمرا شديدا بالتخمير حتى حصل فيهما دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة
باختلاطهما معتقلا ذلك للاختلاف ان كانا صافيين وتم الطبخ اى انطباخ الزيبق
بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه
قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اى الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت
الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصينى وكانه ذهب فج اى لم
يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا
اى الزيبق النقى والكبريت الردى غير جيدى المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين
فان قوى التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اى وان لم يتق التركيب بينهما
مع رداءتهما فهو الاسرب وسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان التقسيم غير حاصرة
لجواز ان يكونا صافيين مع صافى الكبريت وانعقاد البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت
صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات
العقلية وان لا يكون اى يكون الاجساد منها على هذا الوجه لا سبيل الى اليقين
ولا يرجح فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق
عنصر المنطرقات انها عند الذوب يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره
فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن
ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون
الزيبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل الظن بان الامور الطبيعية متقاربة
للاحوال الصناعية وان لم يتكونها منهما وانه على هذا الوجه فتكونهما من غيرهما

ع

على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا لهم فى الاجساد
السبعة والارواح التى تفيد الصورة الذهبية والفضية تحقيق لانهم لا يقتصرون
على اختلاط الكبريت و الزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا حاجة على شى مما ذكره
كما مر مرارا القسم الثانى غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين ورطوبة
الرطوبة كالزيبق او لافراط اليبس اما ان تحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا تحل
كالطلق والزرنيخ وفى المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية
التركيب وهى اما ان يكون منطرقة وهى الاجساد السبعة او غير منطرقة اما لغاية رطوبة
كالزيبق او لغاية يبوسة كالياقوت ونظايرها واما ضعيفة التركيب فاما ان تنحل بالرطوبة
وهو الذى يكون ملحى الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا تنحل وهو الذى يكون
دهنى التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة مشاركة فى انها
اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذايب تميزها عن الكلس والاحجار الصلبة التى
لا تذوب والصابر عما يذوب ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج
والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب
عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة
فى تعريف النفس وهى ثلث الاولى النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من حيث
يتغذى وينمو فالكمال جنس متناول للحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما فى ذاته وسمى
كمالا اولا وصنوعا كصورة السرير وشكله فانها كمال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حد
ذاته الا بها واما فى صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل فى صفة الابيض وسمى كمالا ثانيا
وبالاول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع فى نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع فى ذواتها
وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات ان ثبتوها وبالطبيعى يخرج الجسم الصناعى اى يخرج صور الاجسام
الصناعية كالسرير والكرسى فان صورتها لا تسمى نفسا وبالالى يخرج العناصر اى صورها اذ
لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وكذلك الصور المعدنية ولفظ الالى يجوز رفعه
على انه صفة للكمال اى كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة جسم اى جسم مشتمل على الالة
وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالالى ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل
وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الالات النفس بالذات

هي القوى وتوسطها الاعضاء ومنهم من زاد قيد طبيعي لكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال
الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل
لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي نعتا للكمال الاول فكذا النفس
كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون
كالتشكيلات الصناعية وبالجملة فكل كمال لاحق من جهة من الحيثيات بحسب الاول
من حيث يتعدى ونحو ذلك فعلى ان النفس الانسانية ليست كمالا اول لجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية
المذكورة فيخرج عنه كمال لاحق من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والاول منه النفس
الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية
وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي وفوائد القيود
ستعرف من هذا ان تعريف النفس الثلاث على حدة وان اردنا
تعريف النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان
هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومساو لها والعكس ان حسب المعنى تعريفات ثلثة
لتلك الاقسام مع وحدانه في العبارة وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد
بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي
آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات
اولية لاجسام طبيعية اليه لكنها ليس تصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر
من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها لا تكون بالقوة
اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد في
هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفوس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط
بالآراء وحال النفوس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل
الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان تلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازي بقوله اي من شانه
ان يحيي بالنشو وتنمي بالغذاء وربما يحيي بالاحساس والحركة تنبيهات على فوائد يتعلق بها المرام
في هذا المقام الاول ان تغاير الاجسام ما تصدر عنها آثار الاعلى وجه واحد كما ذكرنا من الحس
والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها لجسميتها المشتركة بين الاجسام
كلها للتخلف اي تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية فهي اي تلك
الآثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها وليست هي اي المبادي اجساما والا لعاد الكلام

فها

فهنا بل هي قوى متعلقة بالاجسام وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها
فانها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس التي بها تحصل وتكمل كمال وتعريفها اي تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة
اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها
مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن متقوم به امكانا قبل
وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف
وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال مقيس الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس
بحسب الحمل عليها من المادة التي تقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان النوع المنسوب
اليه هو اقرب الى الجنس فكان اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اي كيف لا يكون
تعريفها بالكمال اولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد
دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة على النوع فالدلالة الاولى
اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها للانفعال ولتقع الفعل
ليست بمعنى واحد بل لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال
وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار
احديهما اولى من اعتبار الاخرى والجمع اعتبارهما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما
بمعنى واحد فلذا اختير وفيه وان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض
جهاتها اي جهات هذا الموصوف فتعرفه من هذه الجهة فقط واما الكمال اسم لها اي للنفس من حيث يتم بها الحقيقة
النوعية المستتبعة لآثارها فتعرفه من جميع جهاتها ولا ريب في ان التعريف الشامل لجميع جهاته اولى
من تعريفه ببعضها التنبيه الثاني ان النفس في بعض الاشياء كالانسان قد يتبرأ عن البدن
بان تكون مجردة غير حالة فيه لكن لا تتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع
ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناولها اسم النفس الا بالاشتراك اللفظي بل الاسم الخاص
بها حينئذ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره
اسم آخر فاذا اردنا تعريفه في الجهة الثانية فلا بد ان يؤخذ فيه المضاف اليه لي الامر المضاف
اليها وان لم يكن ذاتية لها اي لتلك الاشياء التي اردنا تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها في جهة
التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه
وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب وقد لا يكون له اسم الا
باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فاذا اردنا ان نعطيها حدودها في جهة

هو ابو البركات

تنبيهات

القسم الاول في النفس النباتية

اسما بما باهي مغايره اخذنا الاشياء الخارجية جواهرها في حدودها لان ذاتيات لما حسب الاسماء
التي لها يكون الحدود التنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكره للنفس على الاطلاق لا يتناول
النفوس الفلكية لان افعالها لا يكون بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف
بقيد الاول وان كانت بالات كما ذهب اليه البعض فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة
على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول للقوة اذا اعطينا
اسم النفس من حيث تختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة
بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحدة
منها على وتيرة واحدة والاظهر ربما تناولها اي تناول النفوس الثلث معا اعني النباتية
والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اي ما يصدر عنه فعل كان
كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد
خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف
الافعال يخرج النفس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول
النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي
هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ
لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية
والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل مع الارادة
لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها القسم الاول في النفس النباتية
سلك في ذكر النفوس اولا وما في قولها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفس
النباتية وقواها تسمى طبيعة بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى مشتركة
فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لا ربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع
المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي اي القوى المحتاج اليها
لاجل الشخص الخادمة والنامية والغاذية المتممة للامتزاج المزاجية فاستعمل الفعل الى التسبب
فالغاذية التي لا بد لها في بقاء الشخص مدة حياته تشبه الغذاء بالمغتذي اي تحيل جسما اخر
الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط
الذي هو بالقوة الجزئية من العضو الشبيه بالعضو وقد تختل ذلك عند عدم الغذاء نفسا او ضعف
الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءا منه بالفعل

وقد تخلل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منتشر في العضو ولا لكن بعير الالزاق مترهلا
الثالث ان تحيله بعد الالتصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه فقد تخلل به كما في البرص
والبهق وقد يثبت وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج
بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة
الموت بان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت دالة على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان
الرطوبة الغريزية تنتقص بجلوس الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات
النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى يختل بالكلية فتغلب اليبوسة الغريزية وتنطفئ
الحرارة الغريزية كانطفاء السراج عند انتفاء الدهن فيحصل الموت والنامية التي لا بد منها
في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمها اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة
طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص له تلك القوى الى غاية ما هي غاية
النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن
المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد يقال في ان السمن
لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره
وذلك اي السمن وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب
الغاية فتتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ويعسر النفوذ قليلا قليلا
ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم تقبل ذلك
التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت ان ميز عن فعلها ضرورة وهل يبطل بالكلية
او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد في الغذاء
على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية فالواو الغاذية
تبقى بعد النامية لان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم
وساير الاعضاء ولو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة
اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع تعلقه بمحتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط
الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح
ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البزر وهي في كل البدن
كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم
مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متى انفصل حقيقة تشابه الامتزاج لان الحس
لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوى لا تفارق الانثيين فيكون المني

نابته التشكيل فيه بعبارة اشارة الى المذهبين

المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كلمات القانون ان المولد نوعان نوع مولد المني في الذكر
والانثى ونوع يفصل الفضل التي في المني اي الكيفيات المزاجية الاجزاء متخالفة الامزجة
فيمزجها بمزجات بحسب عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان وغيرهما
وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه
في الرحم خاصة يفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المتخالفة المختلفة او الاستعداد التي في المني
الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة
وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك
بان تحكم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني
الا بعد عظم الاعضاء ويلحق الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة
كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونها خادمتين للباقيتين كما والاولى
الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول
حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع حركته الى جهة العلو بل كان
يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد يزدرد اي يبتلع المنتكس
الغذاء ابتلاعا تاما ويكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فلانه لا شعور له فلا يتصور
منه ارادة واما من المغتذي فاذ قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة
اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه ليصعد فيغلبه الغذاء فينجذب
الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يدفعه الحيوان
بدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة
فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا
واستعمل التي وجد اخر ما يخرج بالقي الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اي للحلو
الى قعرها بتوسط محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء قد كرهها فالمرئ والمعدة
تروم ان تقذف بلفظه ولا يزدرده الا بعسر فربما اندفع بالقي بلا اختيار الوجه الثالث
قد يصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان الشديد الشره كالتمساح حتى يخرج من فمه
بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه
الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث
عن قرب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل
الى داخل بجذب الجهة الدم الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا

الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس الدم يكون في الكبد
مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تمتاز تلك الامور المختلطة
وينجذب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة
اللائقة به لامتنع ذلك التمايز وانجذاب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه
حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الماسكة
وهي تحفظ الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو في غير الغاذية اعني صيرورته اي اعني
القوة التي يصنع صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كلمات القانونيين
واما في الماسكة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ للفعل
القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح لكي تستحيل الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي
هذا الكلام نص في ان القوة الماسكة غير الغاذية ويوهم انه جعل الغاذية مخدومة للقوى
الاربع التي منها الماسكة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى عضوية فههنا كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبع ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية
ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى
فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى
لاحقة وهي حصول تلك الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة
الغاذية وهذا معنى قوله وهي اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة
بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هو كون ما اعني حصول الصورة
العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحيل
الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه ونوقش عليه في المباحث المشرقية ان القوة
الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا
الى شيء فهو الموصل الى ذلك الا ان يكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى
فظاهرة اذ الهضم لهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما
الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتحرك اليه غاية للمحرك والمتحرك بكونه
غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج
على ان الهيولى لا تحرك شيئا فقال محال ان يكون الواصل الى احدهما واصلا اليه

بلا علة موجودة موصله ومحال ان تكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول
بهذا الكلام وهو بعض انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان تكون الموصل
الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغادية لا غير واعرض ناسا باذكره المص بقوله كيف الصورة
والمراد بالنوع هنا المحلق للمادة لفيضان الصورة عليها والفيض لها من واهب
الصور والنوع الهاضمة هى المغيرة بطبخها ونضجها لكن استعدادات الحملو بالنوع
اى الشدة والضعف التى فى جبلتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك
القوة المغيرة لدى الاستعدادات مغنية عن قوى اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد
وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الغادية والهاضمة
ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع سميناها
الخادم وقال ابن سينا بل المسيحى جلالى فى المباحث الغاذية اربع وعد هذه
الاربع منها والاظهر ان تعالى وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال
والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهى التى تغير
الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين
احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح
للجزئية على ما مر بعد الفصل الذى لا يصلح للتشبيه منه اى عن الغذاء للادفع بترقيق الغليظ
حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد يشربه جرم العضو لو رق فلا يندفع تلك الاجزاء
المنتشرة فيه اى من الغذاء اللازم برقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فاذا غلظ لم يشربه
العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والغذاء
الغذاء الصائر من الهاضمة اما بذاتها كما فى الجوارح مثل الباز فان اكثرها تزدرد الغذاء عليها وبابه
بلا احتياج الى مضغ وفى الجرغ فانها تاكل التراب وتحوله كيلوسا من غير استعانة باسنان وفى
الجمل فانه ياكل الاشياء يابسا ولا يشرب الماء او نحو الطفرطوبة مائية كما فى الاكثر
واكثر الحيوانات ثم للهضم الذى هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى فى المعدة بان يجعل
الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ
فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على ان السطح الباطن من
النوع الذى له عنق طويل وراس مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل
ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على ان احالة كيفيتها
بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كيلوسا

الصورة

الغذاء

الى

الى الامعاء لا للدفع الجذب لطيفه من المحل ومنها اى ومن تلك الامعاء التى اندفع اليها الكيلوس
مختلطا بالطيف الى الكبد بطريق ما سار يقاومن عروق دقاق صلبة متصلة بجاورسها
واصلة بين الكبد ولفو المعاء وجميع الامعاء كالمضغة وقالوا واذا اندفع الماساريقا
صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير متشعب كل واحد من طرفيه الى شعب
كثيرة دقيقة متشعب طرفه الخارجى متصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الاخر
تنصفوا وتتضاال وتدق جدا فى الانشعاب والانقسام وتنفذ فى الكبد بحيث لا يخلو
شئ من اجزائه من شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد
ملاقيا لكله فينطبخ فيها اى فى الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها
المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اى مما كان من اجزائه
لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس متجاوز نضجها وتميل الى الاحتراق ولخفته يعلو كما يطفو ما
تجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهى الصفراء فيها حرارة لما قرن ان
فاعل الحرارة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة
الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها فيفعل عليها الحرارة النارية فى
الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التى فيها برودة ويبس اما بطبعها واما بشدة
احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب فيها اى فى الاجزاء الغذائية كالعكر وهى
السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة
والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة لدغدغها وتنبيه على الجوع حامض غير عفص وسببه
الفاعلى حرارة معتدلة واما المحترق منها فيفعل عليها حرارة مجاوزة عن الاعتدال و
السبب المادى للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية وما بقى
بينهما اى بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اى مائل الى الحلاوة
فيكون حلوا بالقياس الى المرتين ومنه ما هو فج اى لم يتم نضجه انطباخا تاما بعد
كانه دم غير تام النضج هو البلغم فيه حلاوة ما لكونه دما غير نضج وكلما كان البلغم
اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة
اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى اما لتغير
مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح جزءا من الاعضاء واما لمخالطة
مخالطة زيادة من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط
الغير الطبيعية اسماء تعرف فيها الاطباء لسنا مهتمين ببيانها فان شئت معرفتها فتعرف

بعضها

العكر
دردى

لان يصير

ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان الاخلاط
الاربعة بعد تولدها في الكبد تنجذب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف
المقابل النابت من مقعر المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المنشعبة
من الاجوف مختلطا بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد
وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة
الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم منها
الى السواقي ثم الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح العروق من فوهاتها الى فوهة
الليفية الشعرية على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء كل عضو اي حصل عادته كل عضو
للاغذية المترشحة عليها التشبيه والتصاق وقد يحل به كمي الذبول ولونا وقد يحل به كمي
البرص والبهق وفي القوام وقد يحل به كمي الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث
المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء بالالصاق وفي الذبول في تحصيل
بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبيه من حيث القوام والمائية تنبيهان الاول ان لكل
مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا جرم ان جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى
التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول لانه
الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة
التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تخرج عرقا وجعل البول
فضله للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء والرابعة
المني والذكاء اي وكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل
بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف
مثله اي مثل الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم او سائر الاخلاط وذكر لان
استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره
من الاخلاط التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة
الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة وظاهر العبارة توهم
ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام الرازي في كتابه يكون الغذاء هو الذي يقوم
بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة كالخبز لنا غذاء كالخبط
ويقال له غذاء اذا لم يحتج الا الى الالتصاق في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار
جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فتوكه وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهه

فلو كان

تنبيهان

[illegible]

وقد وقع في بعض نسخ الملخص قبيل العبارة المنقولة عنه في الشرح هكذا الطرف الثاني في الغذاء وهو مشترك بين اربعة امور فعلى هذا كان كلام الامام ... في ان معانيه اربعة كما هو المتبادر من المتن وفي شرحه هكذا لفظ الغذاء يقال بالاشتراك اللفظي على امور اربعة وايضا لفظة قد لا يمكن ابانها عن الحمل على التفصيل لما قبله

فلو كان بائنا لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة والمشهور فيما بين الاطباء
ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات
يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يكون مثله في الحيوان الثالثة من الاربع
الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها وكان الانسب
ان تقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكانه انما اخرها لانه اخذه الهاضمة
في تفسيرها وشبهها اي وثبت وجود الماسكة في المعدة اضطرابها الغذاء من كل الجوانب وسبب
ذلك لا امتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف
المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يجيد الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة
حصلت القراقر والنفخ بطوء الانحدار وبالتشريح تشريح عن الاحيان حيوانات معناه
ما ذكره الامام في المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة
والاحساء الرقيقة في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال
ووجدنا البوابين منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان
حيوانا تناول غذاء اغلظ من سعة البواب فانه يندفع فظاهر انا الرقيق الذي من شانه
النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازل لا علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئا غير شيء وشبهها في الرحم احتواءها على الزرع الذي هو الولد واطرافه بحيث
لا يسيل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم يرى
لو صار الرحم منضما من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن
في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وانضمام المني يمنع بطبعه الحركة الى السفل
فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك ثبتت بهذا الطريق القوة الماسكة
في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلولا ان الرقيق
والرقيق والثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة
في المعدة على مرور المني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لم ينزل
ورايناه خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالخلط الكبير
الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا ان ثمة اي في كل واحد من المعدة والرحم
والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى اي دفعه اذا افرغوا الغذاء المهيئا للعضو
اليه فتعين لدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء واما المنفصل عنه فان الدم
الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فاخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع

من النطفة والمضغة والعلقة

ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تنفس وانصبا بجلاه
ترك هذه الكناية اولى اي يجد كل احد من نفسه عند التجرب اذا كان البراز منجحقلا وكان
مع الامعاء فضل لذع كان معدته والمعاء وسائر احشائه تنزع من مواضعها وتحرك
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة
ما يعرض لمرض الزحير ويدل عليه ايضا القيء اي غير المعتاد وما تراه في المعاء من
الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يكاد يخرجها علة الاحشاء وكذا يدل عليه سائر الافعال
البحرانية وغيرها اذ لا ابداء الا من دافع يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها
بالذوات على رأي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من الواحد لا يصدر عنه الا واحد
و الاجازان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات
وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد
القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلنا شرط عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع
تعددهما يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالة والقابل
فيما نحن بصدده غير معلوم لجواز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام
بالة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من
المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال في بيان
تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احدهما اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى
منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة
ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الالة واختلافها فيهما
لا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموه
ان من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام
اقصى الغاية وكان ذلك المتأمل راجعا الى الفطرة وانصاف باقيا على فطرة السليمة التي فطر
الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب لم يعم بصيرته التقليد من اباء او ائمة ولم
يكن اسيرا في سلطنة الوهم اي في سجنه بل الاغلب ومعه على عقله علم ذلك المتأمل
بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان تستند
الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يصدر عنها سيما ما يحدث
في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المتعادلة والاوضاع

لزعمه انا زلزلنا
احرقته والزمه جسامة
اتاه وجه بكلام آخر منه

تنبيه

الاقوم

المقالة

الغلائية في الرحم وما يفاض منه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة
المتشابهة الاجزاء على الراي الاصوب وما يترتب عليها اي على تلك الامور الحادثة
والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والافهام فقد يطلع المدققون منها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي
دونوا فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها تحت الالاف
وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتأمل علما ضروريا
لا يشوبه ريبة ولا يختلجه الشك بوجه من الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر
الا عن عليم كامل علمه خبير بمواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله مطابقة
للمنافع التي يقصد ترتيبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط
كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع
وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه
علم ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا اثبات الباطل من بين يديه ولا من
خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل المختار واسناد الاشياء اليه ابتداء كما ورد
اليه الاشارة من الشرع فائدة جليلة حيث انه لمندوحة عن كثير من هذه التمحلات
التي تكذبها العقل الصريح ويأباه الذهن الصحيح ولا تقبلها الطبع السليم ولا يغني لما
ومن مستقيم انما الاخرى فلو بيناها بتعداد ما يعتد بها وعيب لما من اولئك ارجو انما التكلفات
الوجوب مثل المبداء والحكيم الماب تنبيهان آخران على امرين متفرعين على ثبوت
القوى وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول تحتاجها
الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة
الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة
ولا تحصلان الا بحركة مكانية تفعل الهاضمة حركتان كثيرتان اينيتان وكل واحد من
الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع
من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب على هيئة الاشتمال فلا بد فيه
ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك
ان البرودة مسكنة والحرارة محركة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي تحتاج في افعالها
وحركاتها الى الحرارة التي تتفاوت فيها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا

ايضاح

اشال حم

بعدهم

وفي المباحث انه اما فصل المتقدمين
من الفلاسفة التشريح ان كالق الابدان
الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب
منافع الاعضاء لجالينوس او الى كتاب ابقراط
وافلاطون لجالينوس حتى تعرف
انهم ممن على ذلك فانك ممن التقلدة
تنبيهان
نتقيد او يكون الفطرة ادراك كون غيرهم وان
كنت من طلاب العلم فاراك رشدك الحق بالاعلا
في هذا الباب ازرد الامام هذا الكلام بعد ما نقل اقوال
المتفلسفة في افاعيل القوى النباتية في ابدان الحيوان
منه

والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار الخلا كانجذاب
الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان جزء الاخير راجعا في الحقيقة الى
ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها
تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها الحاصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين
الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى
حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين
واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اهم من حاجتها الى تسكين
اجزاء الالة وتقبيضها باليبوسة المتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا
التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح والتها من الاعتماد الذي لا بد منه في
الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة و
حيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة الحاجة
لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التمريخ والطبخ والانضاج و
البرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدمها بالعرض اما الماسكة بلعانتها
على جمع الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة
بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع واذا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت
اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكرنا ان
الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة
تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط التنبيه الثاني قد تتضاعف هذه القوى
في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما تصلح لها وجاذبة ايضا لغذاء البدن
من خارج وبالمعدة تفعل المعدة تارة للاعداد وتارة للغذاء لساير الاعضاء
وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وساير ادوات الغذاء ومعافي المباحث
المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احديهما
التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره
الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذائها
على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال
في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة
غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع الاعضاء

البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها
الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان الحكم به في الفم واللسان
والمري والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم
الثاني في النفس الحيوانية ويسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة
واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين
والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة
الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك
وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الاول البصر وللحكماء فيه اي في
الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فلذا في قرنه وعدهما
قولا واحدا الاول هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس
صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له على ما يتأدى اليه الى الرطوبة الجليدية التي في العين
وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس
مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار
بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما
في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد
الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي يخرج منها اليه خطان مستقيمان يحيطان
بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا
فاوتر عندها زاوية اصغر كما تشهد به الهندسة التعليمية والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي
باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم
صورة المرئي فيه صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيري
كبيرا ومن المعلوم انه انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما
اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما تقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم
كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او واسعة وفيه بحث لان الابصار
ليس حاصلا بمجرد الانطباع بل للاسس المخروطية مدخل ايضا في ان تفاوت حال المرئي
صغرا او كبرا بتفاوت راس حدة وغلظ الامور ان الابصار اذا كان بالانطباع كما زعموا
كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع
على ما ظنوه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما فيدل على صحة القول الاول

القسم الثاني في النفس الحيوانية

فسر لان القوى النباتية ايضا من القوى الحيوانية

البصر

الحس

لزه اي شده

القرن

المحس

في بيستقيم الى يتبين

بخلاف المذهب الثاني

صورته

انه من نظر الى الشمس وتحدق وامعان نظر طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانما يبقى صورتها في العين
مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة جدا ساعة طويلة نظرا
شديدا فاذا عينيه مكتنفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون اخر لا يدركه خالصا بل مخلوطا
بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان
الامر كذلك وتمام الدليل على صحته ايضا ان معالمة اى المبصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة
اذ ليس ادراكها الا بما يتأدى منها الى الحس ويتمثل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها
اياه انما هو لان المحسوس بتأديها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر
بل لان صورته تأتيه ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يعال على الدليل
الاول لعله اى لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد
بسبب نفوذ الانطباع في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يعال على
الثاني ان الصورة اى صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا ترى
انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار في هذه الحالة قطعا وان يعال على الثالث تمثيل
وقياس بعض للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من اين ان يكون ادراك جزء ان الحاسة بخروج
شيء منها الى المدرك كما دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه ما اعمدة في
الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس من ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه
في المقدار فوجب على هذا ان يكون الابصار بغير الانطباع او شرطه ان لا نبصر من
الاشياء الا مقدار نقطة الناظر منا وهي السواد الذي في وسط العين لكنا نبصر
نصف كرة العالم والجواب انه لا نمنع حصول شبح الكبير في الصغير انما الممتنع حصول ذلك الشكل
الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكر في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد
على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهم المتأخرون من كلام
المعلم الاول وحكوه عنه واما من زعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك
الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان
كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وبعض المحققين
ان المتأخرين لم يفهموا كلامه وحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان نفس الصورة نفس
الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم
انهم تعصبوا له في الخرافات وتعرضوا بجهلهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر
الجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط مصمت راسه يلي العين

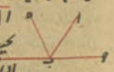
تعصبوا

خرافه افسانه

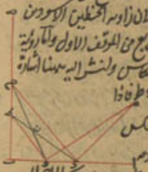
وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب
جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول انه اى ذلك المخروط مصمت الثاني
انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمعت اطرافها عند مركز
البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها
لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي
دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه بسرعة جدا في طول المرئي
وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه في المراة
فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف
امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المراة ثم انعكس منها منعطفا
الى الوجه الاخر انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته ترتسم في سطحها واذا ابعد عنها
توهم انها غائرة فيها واجيب عنه بان المراة ليس فيها غور بل ذلك المقدار ومكنهما مذهب ثالث
هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع
الذي فيها ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم
المذهب الثاني كما عرفت وبطله اى المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصف او
اضطراب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويتصل بالاشياء
الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما
كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم اضطرب عند هبوب
الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا
فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يتوزع فيما بينه وبين الكواكب
الثابتة اى يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يحصل الى الثوابت
ويتصل بنصف العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينيه على احالة ما بينهما الى الكيفية
بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال
الى الكيفية من الهواء عشر فراسخ والا لم يكن هذا جليا في العقل فلا يخفى عنه واذا كان
الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين
ما بينها الى جهة فيبطل القول الاول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا
قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا
نعلم علما ضروريا بان البصر على صفته لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها

باعتبار طول خط الشعاعي المنعكس

كرة م

و لا ان تخرج منها ما تتصل بنصف كرته ولا ان تدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة
الفساد بتامل قليل في هذا الذي ذكرنا واني لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم
على قبولها قال و من المحتمل ان اعمال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فيكفي
الى حصوله سائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر تلك الاضافة من
غير ان تخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة
تنبيه
الافراد ليس على طرفي النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع
فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في
الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا ... انما يظهر على القول
بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط لما مرت اليه الاشارة في
صدور الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه
الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان
تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى
طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي
اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول
بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة
او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط
والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا او كبرا ثم ان الانعطاف
الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير وهي تصورا انما تشكل
مولانا كمال الدين حسن ح | زاوية فقد اخفاه وضوح بيانه بغير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصره الملك من محققي | الرؤية ح
صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء
الى مقابله بزاوية مساوية لزاوية ... زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس | الرؤية ح
ا الحدقة و ... سطح ... و ب هو المرئي من سطح ... مقابل المرئي

بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة وا ب هو الخط الشعاعي
النافذ الى المرئي وه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية
الشعاع على سطح المرئي من جانبه وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس على وجه مساوية
للزاوية الاولى ولما تبين ... وجب ان تتساوى ايضا زاويتا ا ب د ه ب ج واما زاوية
ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد يتفق ... الزاوية

الانعطاف
كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي ينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف
فهو ان نعرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل
الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر

اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة
الى سهم المخروط وزاوية ... الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف
مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاويتي ... ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس
على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية النجم على الخط منكسا ورؤية
العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما ليس الان تبيانها فانه خروج عن الصناعة الكلية
بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين
عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذكره في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية
النجم منكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة

خط ا ب عرض النهر وخط ج ب الشجر القايم على شطه و ه الحدقة ويفرض صح
خفيفة وهي ان نفرض على ا ب نقطتي ا د وعلى ج ب نقطتي ج ط فاذا
خرج من ه خط شعاعي الى د وانفذ الى ر وجب ان ينعكس
الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
الشعاعية اعني زاوية ه د ا كزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الثاني الى
نقطة ج فتتساوى ايضا شعاعية ه ر ا وانعكاسية ج ر ب حتى يكون الخطوط المنعكسة
من سطح الماء الى النجم كاوتار الالة الحدباء المسماة چنگ على ما ترى في ذلك المرصد فيكون
المنعكس الى راس النجم اطول من المنعكس الى ... لا شعور للنفس بالانعكاس
لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس النجم عندها ادخل في عمق
الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غاير فيه جدا ولا يجوز
كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية صح
ان ينعكس الخط من د الى ط ومن ر الى ج والا كانت شعاعية ه د ا اصغر ايضا من
... ثم ... الاكبر للعلة المذكورة من زاوية ... المساوية لزاوية ه ر ب | ه د ه ح
فيكون اكبر منها ايضا ... ان يكون كل من زاويتي ... اكبر من الاخرى ... واما انه
لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة ... الخطان الى نقطتين من النجم ... فلاستلزامه
السمع ح
مساواة الكل والجزء ... وهو كما لا يخفى المقصد الثاني السمع اي القوة السامعة وانما
يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع
الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مقعره التي فيها هواء محتقن كالطبل

فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا فرقت
تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي مستودعة في زائدتين في مقدم
الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى بالهواء الى الخيشوم بتحلل اجزاء من الجسم
ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط من الهواء فتنفعل القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون
ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الى الاقرب الى ان يصل الى الحاسة ويحصل بين الشيء من غير كما
من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة واتيد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة
المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان تكيفه المتاثر اضعف
من كيفية المؤثر وهذا اموافق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مع بقائه ولا ينقص وزنه
مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل احتمال الشم
في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين بان يحصل تارة بهذا وتارة بذلك كما ذكره
بعض المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحر يهيج الروائح ويذكيها وكذلك الدلك
والتبخير يذكيها ويقويها والبرد يكثفها ويخفيها وذلك كله يدل على ان الشم بالتحلل قلنا لانم ما ذكرتم
بل الحرارة واخواتها تحدث اي تعد الشامة والاجزاء المتوسطة منها وبين ذي الرائحة
لقبول الرائحة لقوة انفعالها وذلك اما لتاثيرها في الهواء باعدادها اياه للاتصاف
بالرائحة او تاثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل
شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس اليها وكثرة
اللمس فانهما يحللانها ولانا نجد اشتداد الرائحة منها قبل تحللها والآلم يعارض الاشتمام
الشم وعلاقته وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة في بثه
اذا انتشر في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة
الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالمعبة اللعابية اي الجاذبة في نفسها عن الطعوم كلها
الحالطة للمذوق فيجعل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص
في اللسان فتدرك الآلة طعمها فلا فاعلة حينئذ في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس
اي الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة
وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة هو
الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها
في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة صحيحة فتدركها كما هي وان
خالطها طعم اما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها صحيحة بل مخلوطة

بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغيرت لعابهم على احد الوجهين ولاجل ذلك كان المرور الذي غلب
عليه مرة الصفراء يجد الماء والتفه والسكر الحلو مرا ومن ثم اي ومن اجل انها اذا
خالطها طعم لم تؤد الطعوم صحيحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم للوجهة لما في
الطعم اي فيما اشتم بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة
الذائقة والآلات الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس
والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة
النار والماء وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي النار لا تعمل ولا تؤثر في غيرها الا
بالتشبيه اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن حارة في نفسها لما احدثت
في غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بانا نجد في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم
حرارتها في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة
وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب بالايراد الخلل في مقدماتها لان
معارضتها للضرورة كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة منبثة على العصب
الذي في اكثر البدن سيما الجلد فان العصبة المخالطة له تدرك به ان الهواء المجاور للبدن
محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة
لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا تكون لها حس
لئلا تتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ تتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه منبع
للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء
بل في اغشيتها لتدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة
لانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له
حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا
تنبيهان الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متعلق بالذوات الحاكمة بين
الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة
بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد
كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان
اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة
باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين
فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكله مبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لم يجعلوا
الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما جعلوا اللامسة متعددة لتعدد
الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا لما اوجبنا ان تكون الحاكم
على نوع واحد من التضاد نوع واحدة على حدة ليتم الشعور بها والتمييز بينها لا شك
ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال
في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد
فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه الماتن لظهور ضعفه الثاني من الشبهتين قوة الذوق
في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا تشعر بادراك ذوق بلا ملامسة بين اللسان
والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها
اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة
اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق مضاده اي اللمس
باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقي
بها الحيوان ليجتلب واللمس خلق للشعور بالايلام ليجتنب وتحصيله ان الحيوان مركب
من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد من قوة
يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كالالم ومن
قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب
عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قالت
الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها
الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا
للانسان وسمعنا ايمانا اي كان نختم بها هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة
احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها
تبع ذكرنا انما هو بحسب القوة الالية وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة للمدرك كان اقوى
احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة ودقتها فالمتغلظ
آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ آلته النور الطف
من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلته الهواء ثم الشم وآلته البخار ثم الذوق وآلته الماء
ثم اللمس وآلته الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايمته الاقوى فاقواه
اشد ايلاما ثانيها ان ههنا محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس

الطعوم

الطعوم فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع و
الاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس
قوة على حدة كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى للادراك هذه الامور
لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة
فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات
وقد عرض كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء والحرارة
والبرودة ونحوهما وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة
والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او
صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعوما كثيرا والعدد بان يذوق طعوما مختلفة
والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان نعلم ان الانف استطعمت رائحة غير الذي
حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما
السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة الاصوات العظيمة انما تحصل
في الاغلب من اجسام عظيمة وقد تستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في
ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان
يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف
من جهته حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب
السفينة يرى الماء ساكنة مع كونها متحركة بسرعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه
لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده
الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم
اشار الى معنى الفرق للمحسوس بالعرض بقوله ومعنى المحسوس بالعرض ما لا يحس
به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما يقال رأينا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص
وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا اتباعا بخلاف الامور السابقة
فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض عليها من المعنيين بالاشتراك
اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور
ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس حقيقة لكنه مقارن
للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما نقال است قد بحثت
ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة

نه انه ليس معنى ذلك ان للبيت في قيامه من احديهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا
بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم
ثانيا بالعرض وقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا
اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية
بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة بالضوء فان الضوء واللون كلاهما مرئيان بالذات
لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض اي بسطح اللون
كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا
وبالعرض وهكذا الحال في سائر الصور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا
قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه
وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس بخلاف ذلك الانكشاف
للابن فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق
هذا الاسم على معنى الاول اولى كما اشار اليه المص بايراد كلمة قد في المعنى الآخر

النوع الثاني القوى المدركة الباطنة اي القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء
كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس **الاول الحس المشترك وهي القوة
التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة** التي هي كالجواسيس لها
فيطالعها النفس ثم تدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت
مدركة ويثبتها اي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة
واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض
المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون
او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه
والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى
الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة
اخرى قلنا سيتبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم
عليها بل لا بد من قوة جسمانية مدركة لها برمتها وتحكم فيما بينها وللقائل ان يقول انا قد نحكم
في انفسنا بان زيدا انسان فكان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك
للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات كما يجيء فعند ذلك جاز ان يكون
الحاكم من الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركا واحدا بطل

اصل

نقض الدليل

اصل الدليل وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشير
اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية
ترتسم فيها صورها كلها حتى تحضر صورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب
ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل
كالحواس الظاهرة **الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة
التي تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا** اي القطرة والشعلة في الخارج
عن القوى المدركة خطا ودائرة فهو اي كونهما كذلك انما يكون في الحس المشترك ليس في الباصرة
لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكانه الآخر
فقط فهو لارتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة
هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة ترتسم صور
المحسوسات وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه
من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء
الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحي
هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة
وشوهدتا بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة
وهو مع ذلك ان ابن سينا سلم ان النجم يدرك بالحركة ويستحيل ادراكها الا بما يوجب
الذي صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول
الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع لان الاعراض متمانعة دون
الصور **الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود** فان كل واحد
منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها
وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل
ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها
في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك فهو اي ذلك المدرك جسماني
لا العقل لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس جسما ظاهرا
لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغمض العينين فوجب ان يكون
جسما باطنا وللقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر انها تدرك الكلي
والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت

الخيال

ايضا ورابعها ان الحس الثاني للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما نرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع الشيخ الكبير في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان الا بالايدي والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس والانفعال مما ذكرناه بالدماغ وتشكيك مكابر لا انكاره ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا علم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اي الدماغ ليس بالة جرمية اي ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما ادعاه دليلكم فمنوع اذ لا نزاع ان فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي لامتنع ان يعرف من يرى انه الذي قد سبق من الزمان ولاختل النظام اذ يحتاج الانسان في كل ما يحس به ان يعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو وتختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به مبني على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلابد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ والاشكال ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون شيئا قوة واحدة قد يحكم ولا يحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث ان الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك في مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلابد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة في قوة واحدة تارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها

الثالثة

الواهمة

الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لابد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر مر او حلو وبحكم عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لابد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك

الحافظة

الرابعة منها القوة الحافظة للمعاني الجزئية التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك كما يتحقق في اثباتها بما ذكرناه الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتتصرف فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها فتبين انها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها تقدمها فان فوضا عظيما ولنختم بحث النوع الثاني بالبحث الاول عن وجود هذه القوى الخمس الباطنة تتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الضعف ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة بالآلات متعددة او الشرائط فيتعدد تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتم في امثالها الثاني محل الحس المشترك هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما في مقدمه اي متقدم البطن الاول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا

والخيال في موخره لانخزانها التي يحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه الوهمية في مقدمه والحافظة في موخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة اي محله في اوسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتاخذ من بين المحسوسات التي احدجانبيها ومن بين المعاني الجزئيات التي في الجانب الاخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخر من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شي من القوى الا الحارس مثل الحواس وكثيرة معاد ماثرة المودية الى الاختلال واما عرف محالها المذكورة بالافة فانه اذا تطرق افة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لاثبات النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنايه على القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك منقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان والحكم الكلي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احدالجزئين عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات ماديات ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة لا يجوز ان تكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهو القوة العاقلة الثاني وجدانا انا نلاحظه اي واحد اسمع وابصر واجمع واشتهي وادرك الكلي والمعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبر للبدن المعين فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل الجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد لفاعل اي لكونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى كل من احاد ذلك الكلي واحد فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن مخصوص وتدبير الشي الشخصي من حيث هو كذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي والخصم القايل بان النفس لا لادراك

الجزئي لا يدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة معارضة للبديهة فلما يلتفت اليه الثاني انه كل عضو هو محل لقوة توجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله مخصوصة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الافة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات الباقية ومتى حدثت في موخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكل المخصوص مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياه من ان يرتسم في المدرك ما صورتها المنطبعة لمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا متجنحا على هذه الصورة مجنحا بمربعين متخصصين على وضع معين كما فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الاخر على معنى انه هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والاخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس الات للنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الالات ويدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في الاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون اختلال الفعل باختلال الالة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات وان لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا يدفعه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه الة لنوع من المدركات دون الاخر وبذلك ثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او بالاعانة على قياس ما مر في المدركة وغايته العدول ظاهر وتنقسم الى قوة باعثة



فى الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما باعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما
لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب
بتشنيج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد مثلا وترخيها
اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط
اى بسط اليد وهذه القوة المنبثة فى العضلات هى المبدأ القريب للحركة و
المبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادى اربعة مترتبة
للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق
اليها ثانيا على اعتبار نفع فيهما فيريدها ثالثا ارادة فتقصد اليها وايجاد لها فتحصل
الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد و
تشتاق واما الذى يشتق بقدرته فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلثة التى فى الفصل الثالث
المعقود لبيان المركبات التى لها نفس فى النفس الانسانية اى فى بيان قواها وذلك قال

القسم الثالث فى النفس الانسانية

وقواها بعضها المختصة بها تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية
او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظرى وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية وتزاولها المزاولة المعالجة
للرأى والمشورة فى الامور الجزئية مما ينبغى ان تفعل او تترك تسمى القوة العملية والعقل العملى
فهما اى قوتان متغايرتان لها بالذات او باعتبار اختص بهما الانسان عن سائر الحيوان فالاولى قوتان هـ
للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت
خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية
انما يكون بحزم من التأمل والحدس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا
وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل او قبيح ينبغى ان يترك فيكون صغرى القياس شخصية
وكبراه كلية فيحصل معا رأى جزئى او جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات
والممتنعات لا تروى فى كسبها ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد
او الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا احكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى
تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن وحدث فيها اى فى النفس الانسانية
من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية يتبعها احوال بدنية هى الضحك التابع للتعجب
الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتهما
من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس
تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التى ينطوى عليها

الفصل

الحركات التى لا مزاج لها

الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا نستبعد وروده للخامس عقيب
الثالث فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما
هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان
وصعوده خفيف وليس نحو الدخان كما تصور فى الجسم الاسود الذى يرتفع حال الحرق
بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين ومنهما
يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر فى الهواء حلل الاجزاء المائية
وقلبها الى الهوائية وبقى الهواء الصرف والاثقال وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا
او لم يكن فى الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية
التى هى الهواء البارد كما عرفت تقاوم ببرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت
الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا فهو المطر واما مع جمود اذا كان
البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر فهو الثلج ورثته حبات كبار او فعلى البرد
وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة
للهواء لمصادمته فتنمحى الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد
الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا
انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة
موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها اهل القرية
التى كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو الى هو البخار الكثير المتكاثف الذى لم
ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اى قليل البخار الذى لم يصل
الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس
بنزولها الا عند اجتماع شىء يعتد به فاما بلا جمود بعد النزول فهو الطل او معه فهو الصقيع
ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد
الشديد فتحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء

ذكر الرعد والصاعقة والبرق

فى الاكثر من تكاثف البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب
بان يرتفع البخرة واخذ منه كثيره مختلطا الى الطبقة الزمهريرية فتكاثف البخار وينعقد
سحابا فيحتبس ذلك الدخان فى جوف السحاب فيتحرك اما فى صعوده بالطبع لبقاء على
حرارته المقتضية للصعود او عند هبوطه للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد
الواصل اليه فيحدث من حركته اى حرق الدخان وتزنيه للسحاب صوتا هائلا فهاكه او ما بطاهر

اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان لحرارة التسخين وذلك لان الشيء اللطيف وفيه مائية
وارضية يعمل فيهما الحرارة والحركة المحللة المازجة عملا قريبا من الجمع من الادهنية فصار بحيث يشتعل
بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة
العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض
وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل والاجرام ويذيب الاجسام
المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل
التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ ابي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب
قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما تقع
على الجبل فيدكه دكا وحكي ان صبيا كان في صحراء فاصابه ساقة صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج
منه دم لحصول الكي بحرارتها وان بلغ الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية
يابسة جدا فحفظ الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان ثمة كالشمعة المطفاة
وتحاذي لها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية وتتصل
النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشعلة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي
من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب
ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال
بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او لحية
او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات
القرون وما كان من الدخان غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا تاما فيحترق
فيه اجزاء علامات سوداء وحمراء على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت
اغلظ ظهر السواد وقد تقف الذوابات وغيرها تحت كوكب فيدور بدوران الفلك مع مشايعة اياه
فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من هذه الاقسام
التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها
وسمي الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى
وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة
فيرى كانه تنين ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة
بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل
فانتقل الدخان من الاول الى الثاني فانجذب الشعلة الى الفتيلة وايضا نقول فالدخان

الكبيرة ح

تعلقا ح

قد

ذكر كيفية حدوث الرياح والزوابع

قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة التي هي باردة فيثقل فيرجع بطبعه الى الارض او لا
ينكسر وقد يتصعد ويصادم كرة النار لان الفلك على ما وضع اي انتخ لان نفوذه في النار
البسيطة الغالبة على الحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع بتموجها لمصادمته
كرة النار المتحركة بحركة الفلك راجعا على جهات مختلفة مما يتموج بعضها دافعا بعضا
على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل هذا واقع
في كلام ارسطو ان الريح تحقق بانه متحرك وموهوم لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي
والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يكون وضعها موضع الجنس
ولكن الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية
كما يشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد تحدث ايضا
بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما جاوره فيطارده
ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا
الى غاية ما تنقف وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية
فيضغط الاجزاء الارضية بينها وتعلو كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع
زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى في الفارسية [illegible]
وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر تلطف مادة
السحب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويحيل بعضها بعضا فيثقل
ولا تتمكن من التصعد وكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون
فلان المطر يبل الارض فيصعد منها دخان لان الرطوبة تعين على تحلل
اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب او تقرب منها برودة السحاب الى البطن فيشتد
البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة
هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب يسمي الرياح التي تهب منها
بالقبول والدبور والشمال والجنوب ويسمى التي تهب ما بينها نكباء واما الهالة
فقد تحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط تلك الاجزاء بغيم على
رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الواقعة
على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فترى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله
فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا الحبث لا يستقيم في الحس
ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء

ذكر كيفية حدوث الهالة وقوس قزح

التانيث اولى ح

القائل الامام الرازي ح

الرشية ورايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدوائر كانها منيرة بنور ضعيف
وتسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يحاذي بل القمر من تلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب
الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كما ان الشي الابيض على الاشفاق نعم لا ينحجب بخلاف
اجزائه التي لا تقابله فانها يؤدي خيال نوره كما عرفت قبل واكثر ما تولد الهالة عند عدم
الريح فان تفرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخلخل السحاب حتى بطلت دلت
على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك
الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت
هناك هالة تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع
هالات معا واعلم ان هالة الشمس تسمى الطفاوة وهي بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل
السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان
قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تتوهم هالة الشمس اذا كثف السحاب
واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فشوش
اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس لقوس قزح مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء
الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وذلك قوس قزح وتفصيله
انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم
كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس
ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم تؤد
الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها
اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان
ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت
بعض فضلاء زماننا ممن برع في علم المناظر كتب على ما قال المولى الفاضل كمال الملة والدين
الحسن الفارسي ترد مخصوصة على بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
قزح لكنه اي ما ذكرناه والحجة فذكرناه متابعة لهم ومن المباحث المشرقية
زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية
اقتضت وجود ما وقع لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شي مع صورة
شي آخر مظهر له كالمرآة فنظر الى الصورة التي حاصلة في الشي الثاني ولا يكون فيه
بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة .

الصحو ذهاب الغيم

الطفاوة دارة الشمس

والمرض قد يستند الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية
لكن هذا الوجه توهم ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث
في الجو تدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستقلة في تلك
الاتصالات والاوضاع لم يستقم هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن في الارض
يخرج القليل من مسامها ويتقلب الكثير ماء لبرودة باطن الارض ان كان فيخرج منها
ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد فكان الفائض يجذب الباقي
ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب
الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فيتقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا فيتتابع
كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي واما العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت
من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد
تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره اولا من التعليل بامتناع الخلاء بعض ان يعلل
السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها تأمل قال ومياه
القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا نقبنا فتح مثل
قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل
الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك سيل فهو البير
وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم
ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء منهما لان ثقل الماء العالي
يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج
وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض
اذا اجتمعت او من المواد البخارية التي تنقلب ماء وهذا الثاني وان كان
ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلج
والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان المحتقنان في الارض قد يكثران ويريدان
الخروج منها فيتموج وربما شقا مكانا فيخرجان لا يقاومهما فيكون منه الزلازل ولما
كانا قليلين او كان مسام الارض متسعة لم يكن زلزلة ولا يكون الزلزلة لان في الارض مواضع
واذا كثرت الآبار والقنى في ارض قلت زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان
اشتراكا الى الامنية وقد صار الى الشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم انفع

ذكر كيفية حدوث المياه الذي في العيون والقنا

البرد م

ذكر كيفية حدوث الزلازل

هذا الشق في طبقة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط فوق
الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها لتواتر المطر
وشدته وايضا نقول تحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط فاذا كثرت
بابخرة الهواء الرطب فيعقد مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما تشتعل
بالنور الكواكب او بغيرها فترى في الليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا
معتدا به وذلك ملخص بعبارات جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد
الاول كله من آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء
الكلام من بعد لغوي فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى الاستعداد في موادها المقتضي
اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة واما حقيقتها
المتخالفة واحالوا الكل ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة الى حركات الافلاك
واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة في الحقيقة لتركبها
من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها
بل الحاصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة
متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا اما اذا اجمعوا عليه الا النظام فانه جعل الاجسام
نفس الاعراض المجتمعة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة
قطعا فتكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني
من الفصل الاول من هذا المرصد ان لا محيص لمن ذهب الى تجانس الجواهر الافراد
من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق
بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة
الحالة فيها المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال
انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منقسمة الى نفس الامر ثم اما ان تتوقف
هو احد منها او لا نقول بل تردد وتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة
بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين
واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب
ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل

اي هذا ملخص ؟

المرصد ٢ في عوارض الاجسام وفيه مقاصد

المقصد الاول

ويقال له العلم الاول ١٢ — للشهور رضم هذا ١٢ — ويقال له العلم الثاني ١٢

مذهبهم انهم قالوا الاجسام ينقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرهما الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة
مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة
والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد
بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك
لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور
خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها
النوعية بجنسها وذلك لان موادها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد
ان تكون معها واحدة منها لكن هذه الصور مشاركة في جنسها دون ما هيتها
النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم الصور المشخصة فيهما
اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المشخصة المعينة محدثة ولا امتناع
حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع من النار حادثا غير
مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون
والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار الانواع المركبات في ضمن
افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول
من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من
قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام فقال ثاليس الملطي انه الماء
الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال
صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التوراة ان الله تعالى
خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار وعلى على
وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من الزبد الارض ومن الدخان
السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي
بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل
الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس
ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام
في هذا الاختلاف في بيان العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه

عدد م

الى ح

هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاث ١٢

التعرض بقدم القدم والحدوث انه لا يمكن ان ما تعلق [illegible] غير القديم ليس هو القدم الاستحالة الوجود [illegible] ولا يجوز ان يكون مع وجوده دائما عم

ويوافق هذا ما نقل عن ابن عباس رضه انه قال كان قبل آدم سبعون آدم منه

بزوال الانجماد ١٢

بين الماء منجمد ١٢

ماسوفقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس
بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات
وتعديه العشق بالباء لتضمن معنى الشوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي
الوحدة فانها تجزئت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط
فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت
جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم
الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعل من
الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي الخامس التوقف في الكل
اراد به ماعدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لابد ان
ينفيه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه
لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج
او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت
هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك منها الاول وهو
المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلوب ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة
الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام
سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض
لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض
والاظهر ان يقال لما سيجيء اي في المقصد السادس من هذا المرصد اذ لا يوجد الاجسام
بدون التمايز بينها لان كل موجودين لابد ان يكون متميزا عن موجود اخر بالضرورة
وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة
التي تألفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك
فهو حادث وقد بينا لهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض
وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد
بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم
لا يخلو عن الحوادث اما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة

فان

فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن
لان السكون الثاني في المكان الاول والا وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون
فيه فهو متحرك لا يقال ولكم مستقر بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس
متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني
لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فيصدق انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم
الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر
المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية
الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال
الى اخرى بل يقال هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى او الكون
الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون
الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق
لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات بأسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد
في الازل لان كل جزئي منها منتهم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد ماهيتها ايضا
فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية
مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل
مجتمعة فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها معه
واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات
كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك
العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجودها فان لها بداية وترتبا
فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا ويتقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود شيء من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي
فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا اذا لزم
انحصار اجزاء الازل فيصح انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها
وقد ذكر بعضها لبيان حدوث الحركة وجوه لقولها انها الى ما ذكرنا وانما تختلف
العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات
في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير
كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات

هذا ما قلنا في المسلك الاول من انه سيرد عليك كلام فيه فتنبه

الحركات فيلزم تناهيها وماله اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة
كانت ماهيتها كذلك وراء الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم
يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة
لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية
الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعلم خلوه عن مثل هذه الحوادث
التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال
كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول
الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم
قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال
التسلسل وتقريرها هاهنا ان يقال لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان
لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا
من حركة قبلها بقدر متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الجزء
الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا لا الى نهاية فان كان
بازاء كل من الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره اجزاء م
فيكون الزائد مساويا للناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه
من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائد انما زاد عليها
بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فيكون الزائد ايضا متناهية
فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض فلزم تناهيهما في الكل احيه فلو كانت الحركات اعني م
غير متناهية كانت متناهية وما يستلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت
الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده
وفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك
وتقريرها هاهنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابق وبعضها مسبوق ولنجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نحمل من يوم ما وهو اليوم الذي
نحن فيه جزءا اخر ونقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف
بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الوصف
اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية

وان منتهيا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة
به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما لاخير المذكور فيكون عدد
المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد والحال انهما
متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد ولا يكون بان ان
مزاحم كل واحد منهما واحد من الآخر اما فان ولا عدد المشهور بين فغير لازم كاب واحد له
ابناء الا ان يعتبر التضايف الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان
منتهاها سابقا ليس بمسبوق فيتكافأ في الاضافتين وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان
متم قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين ان
وجه الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا الوجه الاربعة لان حاصلها الى الكون
والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث
وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثمة قيل القدم ينافي العدم لانه اي
اقم القديم كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى واجب بالذات لما سبق في اثبات الواجب تم ولا يكون ذلك الواجب الذي
اقم يستند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من العدم لا يستند الى المختار بل يكون
موجبا فان لم يتوقف تأثيره اي تأثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم م
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك
الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط
ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم
الانتهاء اي يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا فلو عدم هذا القادر المنتهي اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم
هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى
القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما
الاتفاق فلان الخصم اعني الحكماء قالوا بقدم الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما
الدليل فان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
كما عرفت فيصح على كل من الاجسام في الحيز ما صح على الآخر وما ذلك

الاخر وجه عن حيزه او بقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اى من البسيط
ما يجوز على الاخر فيصح ان يماس بيساره ما ماسته بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة
واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان تماس بعضها الاخر وما هو الا بالحركة فالجملة
فنعلم بالضرورة ان متولد الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة في الماهية
فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط
التى فيها مستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه يلزم الاول يمكن للفاعل
المختار الذى خلقه ان يغير موضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد
بها المسلك الثانى وهو بعض المتاخرين وكان لا اختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم
قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية والتالى
باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لابد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له
كون غير مسبوق باخر اى بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون
ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر
لزم القسم الثانى لان كل كون له فانه مسبوق بكون لو لزم القسم الثانى لان كل كون له
فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك
التقدير الذى نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت
خبير بان القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم
الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا وابدا
والا لزم خلو الجسم عن الكون ثم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلابد
ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لما
استقام الكلام واما بطلان التالى فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيبطل بما بيناه
حدوث واما القسم الثانى وهو تعاقب الاكوان الى لا نهاية فبالتطبيق وطرق التضايف
وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل والاظهر عكس ان التالى هذا المسلك الاخا المقدمات
كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه السكون م
فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث
تزول بوجود الحوادث كونها ازلية فان الكون الذى ذكر في هذا المسلك لا شك
في انه وجودى بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان تقابل الاتصال

هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء
منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقيه والمسبوقيه في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا
بالوهم وفي الخارج هو اى الحركة كون واحد مستمر بين المبداء والمنتهى لما عرفت ان الحركة
تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود
الذى لا انقسام له فيما خذ الحركة وهو الذى يدعى انه يلزم لا المعنى الاول فما مل المسلك
الثالث للامام الرازى ذكره في المحصل ونسبه الآمدى الى بعض المتاخرين من الاشاعرة
وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التى كانت فيه باقية ههنا بحالها
سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا
والتالى باطل بقسميه وانت تعرف بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين بخير
فلا نشتغل بحذف المؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة
او الهيولى والصورة وكثير اى شاركه في ماهيته امور متعددة وساق في الالهيات
ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل
ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا
في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازى استناد العالم الى السبب الموجب كما لم
يجوزوا استناده الا الى المختار وقد نبهناك على ماخذه المسلك الخامس الاجسام محل الفعل
المختار لما سياتى في الصفات اى صفاته تعالى فتكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم
لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اى الرابع والخامس يثبتان حدوث
العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث
الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها الى نفى المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث
لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك
السادس الجسم لا يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة
به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال ونظائرها ولا شيء من القديم
كذلك لما سنذكر عليك في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث فاحتج
الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهى مستخرجة من العلة المادية ان تقال المادة
قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة
وتسلسل في المواد وانها اى المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا
لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من

لكن لا نم

المادة والصورة وان سلمنا ذلك كون المادة قديمة فانه اى كونها قديمة تثبت بوجوب
احتلاف الاستعداد القريب الى وجه الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات
وسنبطله باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة
وقد مر ضعفه تلك الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازى الى ارسطو الصوفيان ان الزمان
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو
السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة و الجواب منع
ان العدم بالزمان اى لا نم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان
سلم تحققه فى الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعنى التقدم بالذات لا بامر زايد عليها فلا محذور
الشبهة الثالثة وهى العمدة عندهم فى اثبات مطلبهم ماخوذه من العلة المؤثرة اى من حال
فاعلية الفاعل للعالم اى تأثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه
لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك
الوقت والا اى وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوث الفاعلية بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع
تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت
معين كما فى الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل فى الشروط
الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا تتصور تحقق تأثير وايجاد
حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط
فنقال جميع ما لا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل
لكان حصوله بعد ما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا
وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان
وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الايجاد حاصلا
فى الازل كان بعضه حادثا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج ذلك الحادث
الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتيج فاما ان يكون جميع
ما لا بد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث
بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر فى الجواب

باعتبار اشتمالها وقد اشار الى الاولية المناسبة بلفظ العربية

عنه وجوه والذى يجب التعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومى لكانه
تستقيم وجوه فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت
على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى
الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى
قديما لا محالة انه اى الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل
جايز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابدا الفارق بين صورة النقض
ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل فى الامور
التى ضبطها وجودا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة قبيح كما وقفت عليه وايضا نقول
اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ
القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم فان قيل
ذلك اى تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تزايد استعدادها
بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا
كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم الكل
موضع عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث
العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذى ذكرتموه من ان التسلسل والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى
الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لا الى حد من الملائكة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق
الى ما لا يتناهى فما لا يزال الى ما هو شرط اى الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسمانى فلا يتم
الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال كل حادث مادة وتبرهن للملائكة عن الصورة فيكون
مبرا عنها لكن الطريقة الاولى وقد اجابوا عنها الوجه الثانى ان ترجيح الفاعل المختار احد
مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح الى داع يدعو
اليه كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان فحصول الفاعلية حادثة
بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت
قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شىء آخر حادث
فيلزم التسلسل ويكون الجواب ان مع ان يرتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة بذلك
الى ما لا نهاية واما ان يلزم حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق

او الاعتبار يا فعلكي بالتدبر فيهما والتثبت في مزال الاقدام في امثال هذه المقامات الشبهة

الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده للاول لها والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي

وانه مرفوع الامان عن البديهيات فيجوز ان الجائزات او استحالة المستحيلات وكذا صحة

تاثير البارى فيه اي وكذلك امكان تاثيره في العالم لا اول له والالزم الانقلاب المذكور

وترجح فيجب ان نحكم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو مبطل للتعليم لى دلايل

المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود

الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات

فيكون جوده واجب قدم جوده والالزم تعطله والجواب انه اي ما ذكرتموه من حديث

الجود ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم ان الالزم

من الوجوه صحة الازلية كفى الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم

وليست ازلية ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات

الحادث المطلق من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا ولذا اخذ بشرط

الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا المقصد

الثاني في بحث العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه

لما تقدم في مسالة حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه والقائل قال انه

حادث قال يجوز فناؤه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة

به اي العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود لا تمايز بينهما ولا اختلاف

فيهما فما جاز على احدهما جاز على الاخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف

فيه بعضهم وظواهر الايات الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع قولهم

بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنعة الفناء لدليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في

امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه

لكان عدمه اما لذاته واما لامر كذا وحدوث او عدم الى اخر ما قررناه والكل باطل

عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك مختصرا غير مطول فلا حاجة

الى اعادته ها هنا المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها

متجددة انا فانا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج

الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت الصكاكة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا

اي ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة

ای ازلية الشیء

المقصد ٢

المقصد ٣

العقلية

العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارض والسموات هو عين ما شاهدناه

اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من حاججناه معه وان اولادنا

وزوجاتنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل لا امثال لهم ففي ذلك اي جزمنا ببقائها ضرورة

الا لبقائها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام والاعراض الحسية وشهادته

بالبقاء لا يعول عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك الان الحس شاهد لبقائهما

وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس

تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض

قلنا اي الا انا نقول لا نم ان ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه

ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده

بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند حصول الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى

البديهي المرادف للاولي ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع

الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال لموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون

واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين

على موضوع واحد ولا ارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها اي

لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة

العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض

اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها والالزم باطل اتفاقا تنبيه على منشاء

مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع

بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي وذكر لانه

بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة

كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء و

النار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها

ضروريا اولها التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا على اعتبارهم صحة ذلك الدليل

وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض

على تقدير بقائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها

فيدور وبالجملة ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط

بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر

ای الاولی ... الضروری

تنبیه

النظام

مع كونه مشروطا بالاعراض في البقا فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كساير
الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جايزة العدم بالضرورة ولا يكون باقية
واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يعدم الاجسام
لم يخلق فيها العرض فتنتفي بانتفاء شرط بقائها والامحذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة
او يخلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة
فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية
المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض بحيث
يتحدان في المكان والوضع ويتحد الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب

وجودم

اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار احد الجوهرين فيه يكون مضادا لكونه باعتبار وجود
الاخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز
ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد
من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز
ايضا ان ينفصل منها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل يشهد باباه
وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل والا النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه الزمه
ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد
اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف
وهو مخالف للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه والاصح انه قال به كان مكابرا

المقصد

المصنف عقله المقصد الخامس وحدة الجوهر وحدة حيزه مثلا زمانيا مثلا ان
فلا يجوز كون جوهر في حالة واحدة في حيز واحد كما مر انفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر
الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته
لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز
الاخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين الحاصلين ذلك الذي اورده

تنبيه

في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة تثير الحكم في الذهن تصويرا واتضاحا
فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح في النظر منه كما سيجي الاستدلال به
تنبيه قد تسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان
باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بل النظر
منع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين

على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاد ابو اسحق
وهو بحث لفظي عايد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل احد ان يصطلح
في لفظ الضد على ما شاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا
قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال
اخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى ان التضاد هو التوارد على موضوع
او محل فان اشترط توارده على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي
بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والكلام

المقصد

المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وغلط اتفق

قيد لما يكون من الاختلاف

المتكلمون من الاشاعرة على انه متى قالوا كل عرض يمتنع خلو كل من ان يوجد احدهما
في الجسم وجوز بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل
عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض العاملين
بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الحلبية
من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين
تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما

اي من خلو الجسم عن العرض وضده

المتكلمون اي الاشاعرة فمنعهم منه بنا على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من
الجواهر الافراد المتماثلة وانما تميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة

مع الضد عليلا اكثر

فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة
عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال

ان حمل كلام المص على ظاهره لم يوافق المدعى وان لم يحمل عليه يرد عليه ما في الشرح

ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال
انه انما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم اذا الجسم الخالي عن شيء من الاعراض ومنه
معا وموافقة النظام لهم ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين وظاهر بعض
انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض
بنا على ما تقرر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا ستره به ومنهم من احتج
عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف
لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يعم فيه ورب عرض
سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان
والطعوم واضدادها بما ثم هو ايرادها على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الالوان

الا البصرية فانهم جوزوا خلوه عن الاكوان ١٢

وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض
وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعف يعني ان بعضهم حاول التتميم
في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن ساير
الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم
اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف
وذلك الاجزاء العادة من الالوان بحلول المثل او الضد بعدها عند الاشعري وامتناع زوال
العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا امتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو انما خال
عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه ثبت
بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر
وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار
والجواب انه هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم
دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب
العلم النظري صفة ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر و
الحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا
في محل النزاع والاخير ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد — عليكم — اي المعتزلي
منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور
فيه عند استفادة الآمان الثاني الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى — فانه ايضا مستند الى العبد
في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في انفسها
غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة
بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فالله
تعالى والظاهر فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو — انه تعالى
عن العرض وضده ان تقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم قيام صفات
غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالارادات وانه محال لما
عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه
اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه
انما يلزم من توزيع كل معلوم الى علم على حدة وتحصله مع ذلك امرا وجوديا لا نفس التعلق
الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة

اوبجعله

فان بعضهم عد المتماثلين من المتضادين بناء على عدم الاجتماع لا المختلفين

او بجعله نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من اتحاد
العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة اي التي بان هذه العلوم المنتفية التي لا تتناهى
هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع
اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا
من القلب غير الآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات
وان كانت غير متناهية فاني الآن لا اقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى
مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا يتناهى
ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما كان المحل قابلا له ثم قال
الآمدي وهذا اقرب من جواب الاستاذ قال المصنف انما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا
يتناهى بدلا كما امتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واحتج عنه بان اللازم اتصاف العبد — في اصل الدليل
بصفات غير متناهية على سبيل البدل ليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت
مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء — قريب من جواب الاستاذ
ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضد عام موصوفه والصدق ضادة لجميع تلك العلوم
المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق
واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد ضد واحد ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء
وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا
وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم كون
اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان الشفيف الثابت للهواء — ضرب في بعض النسخ على الثابت ١٢ — وكذا متول في الطعوم
والماء امر وجودي مضاد اللون المطلق لا عدمه

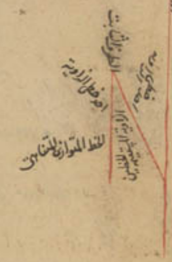
تنبيه منهم اي من المتكلمين
من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز
وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للداير وقيل لا للدوران كل منهما
مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل
واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منها

المقصد ٧ السابع الابعاد — المتنازع م
الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المادة
الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد
لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما
قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا

بعونه وهو برهان المسامتة ١٢

برهان المسامتة

ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة الموجودة قبلها فلها اول اذ كل حادث كذلك اعني انها مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين المتقاطعين بنقطة الاعلى الاعليا فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة والتحاذي اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكانه خط آخر كان منطبقا عليه فزال بحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويتضح ذلك بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخط يمكن تنصيفها بخط مستقيم والاشكال ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية نعم اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى النصفين فلا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة نقطة ما وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد يبين ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى اجزاء سابق ولاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة فوقها وهكذا قال



والموازاة معنى آخر غير مراد ههنا وهو كون الابعاد بين الخطين متساوية

عند الاضافة يجوز التذكير والتانيث منه

برهان الموازاة

قال مولانا قطب الدين الرازي هذا من كلام الشيخ شهاب الدين المقتول منه

المص تلخيصه اي ملخص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي الفرض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقط المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته لاستلزامه وجود ما يتناهى للاغيار ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا تصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ويتوهم من قوله في الخط المتناهي او لا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اول نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه يكون موازيا له اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض تلك الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع النقيضين مع عدمه وجاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يصير لزوم المحال الا من لزوم المحال علم ان المحال هو اللاتناهي وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم على جوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط وفصل خط عن خط والموازاة دائرة بحركة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الامكان وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية بحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هو اول نقطها الا كل نقطة تفرض كذلك كانت مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة م

اي البعد الغير المتناهي والامور المفروضة

على خط

الهندسية معرب اندازه معرب الهندازة منه

ان لا يوجد

اوّلهم

ذكرت صبيبب الصدر

لما لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدث المسامتة معها في ذلك
الآن هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل الا على عدم ملازمته
لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية
التي استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس
استثنائي استثني فيه نقيض التالي وقد يكاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد
غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة
المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطل اعتراضكم بالكلية لكن
بقي ههنا بحث وهو انا لا نم ان المسامتة بعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة
اي حاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به
مسامتة لكنهما منقسمان بالتوهم لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر
الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى كلها
والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت
من وضعها بالتوهم مكان ما بالفعل وقد فوه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية
الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فلقائل ان يدعي
الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين
فيه نقطة اولى له بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث الآن ان يكون
لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة
في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة
في الوهم بيانه انا نقول المسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في
زمان فاذا حدثت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك
الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها ويدل
هذا الاشكال ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وح فلا بد ان
يتعين لها اول ما نقتضيها جزء اول لكنه مح لا الآنات المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة
غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط آنية واما المسامتة المذكورة
اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس
هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم بلى يجري الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة

[ملاحظات الهامش: مولانا عطا الله ... الرازي — المسامتة — ... الوهم — النقطة — عن ازاله مقدار لها — عدم تناهي الآنات — غير]

غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن نفرض انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين
فيه نقطة هي اولى نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى
والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو مح لكن تلك
المسامتة انما هي النقطة وكلما تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعين
النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر
عنه وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل
مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان الحاج خطا نفرض في البعد
المتناهي الموجود وهو محدد العالم فاذا فرضنا خطا موازيا ثم تحرك حتى يسامت على طرفه
والمسامتة مع النقطة التي توهم خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه
فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهي وبعد غير متناه نفرض فيه تلك النقط وهذا
الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل لانه لا يمكن
بالعرض ان خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقط
موجودة فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به ومحققوا ان اللازم
مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد
الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض
فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة والتخلص ثم اللاقاة وله اعتبر
فيه آخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق لما في الوجه الاول ان نفرض خطين
غير متناهيين متقاطعين ثم يتحركان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة
من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتها ويلزم الخلف
وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكر صاحب الملخصات واشتهر ببرهان
التخلص وانا نقول اذا فرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه
ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا
للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما ماخوذ منه نفرض احد الخطين متناهيا
ومسامتا له والا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل
واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة خطين يخرجان كساقي مثلث
متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذراع بها ذراعا ذراعا
وبعد ذراعين بها ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما

[ملاحظات الهامش: بالموازاة — خطام — هذا ترجيح لقوله]

برهان التخلص

وفيه بحث لان المراد ان دليلكم على تناهي الابعاد الموجودة جار في الموهومة ايضا غايته ان يكون اول نقط المسامتة في الموجود موجودا في الخارج وفي الموهوم في الوهم

غير خارجة عن مركزها

البرهان السلّمي مع التلخيص — اي الكثيرة الفوة

ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفترقة لكان الكلام اخصر واظهر وتحصيله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي تسميه ابن سينا البرهان السلّمي مع زيادة تلخيص يخرجه عن الطول الممل واستدل اليه صاحب المطارحات وذكر التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقطت به مقدمات كثيرة يحتاج اليها البيان السلّمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد في جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا في جهة واحدة اذ لا يمكن فيه فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولوجود مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يذكر في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق

البرهان السلّمي على الاطلاق — اي غير مقيد بالتلخيص

الوجه الرابع وهو البرهان السلّمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف ايضا فانا نفرض ساقي مثلث خارجين من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج بينهما اي الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا شك ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ذراعا واذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس ومعنى حفظ نسبة الانفراجات المتفاوتة يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد غير متناه هو الانفراج الاول نسبته الى الغير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الامتداد الاول لان الساقين حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزء معين وتحصيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يحال جاز ان يكون الانفراج الحاصل

برهان الترس

حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة ولكن تركيبا بستة اقسام متساوية بان نقسم او المحيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل من النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع بأسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها على طوالها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نرجع كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فالكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي لكا نقية والتوضيح للبرهان الذي هو مخلص السلّمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما خطا كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا ست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان ههنا تصويرا او مزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث يكون على قدر امتدادهما وكان يكفي ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فنفرض دائرة كانه في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية ومن ثم يلزم تساوي الزوايا المركزية بكون كل واحد ثلثي قائمة فينكشف ما وراء البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد

برهان التطبيق

الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها خطا متناه خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص اما مثل الزائد وهو محال ضرورة او ينقطع فيتناهيان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرة بعد مرة في بطلان التسلسل ووقع في مباحث القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه

نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما من ما بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف
او لا فان كان المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقط الاخرى في ذلك
الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل
من الاخر فيجري في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا انما يرد على المتطيبين فلما عرفت
الوجوه الصحيحة الى ادلة تبينه اسان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد
على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ما وراء انا هم
العالم يتميز فان ما يلي منه اي من العالم غير ما يلي يساره ضرورة الاخرى ان بديهة
العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق
غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والتميز لا يكون عدما محضا فهو اذا موجود وبعد كونه
البعد سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب
نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء
العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم
والجواب ان التقدر الذي صورتموه وهم يطلالا يلتفت اليه قطعا الثالث
انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مديده فما وراءه فيه فضاء موجود
لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدار او ما يمنع منه اصبعا اقل مما يمد اليه كلها
وان لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجرد او
مادي والجواب لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع
بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن
لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجد تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية
والجواب ان الكلية وان لم يمنع من فرض جزئيات لا تتناهي الا انها لا تقتضي الوجود
اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل
يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد
افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور
خارجة عن مفهوم الكلي وعدم تسلسل افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد
الثامن جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة
تشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات
الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات

انا هم

المقصد ٨

ولا يخفى على المتأمل ضعف هذا الاستدلال لانه لو كان صحيحا لامكن ان يستدل به على وجود شريك الباري

صح

لثلاثة

لثلاثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد
في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لانه كما سوالواقع
فيه والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد
فلكونه انما يحدد جميع الجهات به فلم لا يجوز ان يكون من الجهات غيرهما تتميز
الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز ترجح هذا في جهة منها فان
حصر الجهات المتحددة في ما بين لم يتم عليه دليل الثاني لو وجد عالم اخر لكان
بينهما خلاء سواء كانا معا كريين اولا وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا
ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا
وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا مع
فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء انه يقول لا نم ذلك لجواز ان يملاء ما اي
الخلاء بينهما مالي ولو اوردنا ذكر مستند المنع برهانا قلنا قد يكونان اي العالمان
تدويرين مركوزين في ثخن كرة عظيمة مساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما
وربما يتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد
بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير
المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربع ثلث
مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن ابن لكم ان ليس في جوف
تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة لها فيها
الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصرها احيازا طبيعية فيكون لعنصر واحد
كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكذا ابنائهما
المركبة منها صورة اي لا نم تساويها في الصورة النوعية وان كانت متشاركة
في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك
في الصورة النوعية فلا نم تماثلها حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما
وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي حصوله في احدهما قسريا
غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دائما المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة
واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد
اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات
الافلاك ارادية فلها نفوس اما الاول وهو ان يكون حركاتها ارادية فلانها اما

لان هم

المرصد ٣ في مباحث النفس وفيه مقاصد

المقصد ١

من العوارض اللاحقة

مجردة م

طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان
باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب
ومتروك فلو كانت تلك الحركة الدورية مقتضى الطبيعة ومستندة اليها لكان الشيء
الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا
الدليل بان كل وضع تتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه ذلك الوضع متوجها الى التوجه
اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون
الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه بعينه
لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى
ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد
الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا لاختلاف الاغراض الموقوف
على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع
وذلك لانه معلوم في مباحث الاعتقاد مما هو معناه اعني ان عدم الميل الطبيعي لا يكون
قسرا وحيث لا طبع فلا قسر وايضا فلو كانت حركة الافلاك على الاستدارة بالقسر
لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها
في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها
كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت
حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشية عن تخيل محض من قوى جسمانية تدرك امورا جزئية فلا يمتنع دوامها لدوام
الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير
لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات
الجزئية تختلف وتنقطع بل هي اي ارادتها التي يترتب عليها الحركات السرمدية
على وتيرة واحدة اذن ناشية عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل
التعقل الكلي مجرد لما سياتي في النفوس الانسانية من برهانه والاعتراض على هذا
الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول
وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي الى الشيء فلا تطلب لذاتها
بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز

كونها

كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية قولكم
القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من
الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف
لهذه الحركات ولا نم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل يجوز ان الحركة الحاصلة
من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة
ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك على خلاف تخيلنا فلا يختلف
ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعاقبة لحركات متوافقة
متماثلة فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات
التي لا نهاية لها قلنا فيرد ايضا ما فيه ورد ذلك بعد ذلك عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام
الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سياتي من برهانه سنتكلم عليه هناك تفريعا
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها اي للقوة العقلية بالا
نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي محلها لانها مبدا للحركات الجزئية الصادرة
عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدا لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع
الجزئيات سواء فلا يصلح مبدا لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من
ارادة جزئية منبعثة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى من الافلاك
كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس
للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب
النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية
لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة
كلها ممنوعة لا نم انها انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا
للجسم ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم
ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا
اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان
الخيال لصور المحسوسات والوهم لدرك احوالها الجزئية والفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد
الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فائدتها
في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد
اخرى وان سلم فلا نم انه لا تعطل في الوجود المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية

ناظر الى البسيطة

ناظر الى النوعية

القوى م

لحفظ م

المقصد

مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هى لا مكانية لا تقبل اشارة
حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزء
او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم
على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه
الجمهور بناء على ما قرروا من نفى المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا
اى المثبتون للتجريد لها بوجوه فيه الاول انها تعقل البسيط الذى لا جزء له بالفعل فيكون
مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اى معنى ما من المعانى فان كانت
تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى ثبت المطلوب اعنى تعقلها للبسيط والا كانت تلك
الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها
الواحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل يجب تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان
الكل معقولا بالكنه فلم لا يجوز ان يتعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شىء من اجزائه لانا نقول كلامنا
فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا يلزم ان يعقل كل منها واحد
بالفعل واما الثانى وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان
جسما او جسمانيا اى كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء الآخر وانه اى انقسام الحال الذى
هو العلم ينافى البساطة فى المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب
عنه بانه مبنى على ان النفس محل للمعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة
فى القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به
المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه
وان سلم ان العلم لحصول صورة المعلوم فى محل اى فى النفس فلا محل لصورة البسيط
التى تعقلها الذات البسيطة ولا نسلم المطابقة بين الصورة وذى الصورة من
جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوا من انه يجوز
ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان او اكثر كما فى مباحث الحال ولا نسلم
ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه مبنى
على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو ممنوع ولو جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال
به بعض ولئن سلم ان كل ذى وضع منقسم فلا نسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح

الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع انه لا ينقسم فى العمق وكالخط
الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لا تنقسم
اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده
غير مسلم وان سلم انه اى الحال فى المنقسم منقسم بالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافى
البساطة الحولة ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم
بالقوة اى الانقسام مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام
فعلى والمنافاة بين الانقسام وعدمه فى جهتى القوة لانهما جهتان متغايرتان
الثانى من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر
فى مباحثه من ان اجزاءه وجودات او عدمات الى آخر الكلام والجواب ما تقدم من
المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنع المذكورة فى الوجه الاول
الوجه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلى فيكون مجردة اما
الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها
واما الثانى فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى
وضع والشكل ان الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين لمحله
فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا
الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هف لان المقدر خلافه والجواب
بعد ما مر لا نم ان حاصل الكلى محل له لا يتناهيه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيما له
مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها اذ لا يكون الحلول
سريانيا ولو سلم ذلك فمنع عدم مطابقته للكثيرين اذ قد يطابق الشيء لما له يخالفه
فى الصغر والكبر كالصورة المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس المشترك
مع وجود المطابقة بينهما ولحقته ان منع المطابقة هو ان الصورة اذا جردت
عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها عن المشخص
العارض لها بسبب المحل الرابع منها تعقل الضدين اذ يحكم بينهما بالتضاد
فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم
واحد واللازم بديهية والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما كالضدين فى
الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين
الصورتين ولولا ذلك جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان
فى محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتى الضدين فلم لا يجوز

ان تقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يحلها معا غير الجزء الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع
المتضادين في محل واحد اي الحس منها ان يبطل كونها جسمانيا ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا
حالا في جميع البدن او في بعضه لتعقل محله دائما او لم تعقله دائما والتالي ظ اما الملازمة
فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره للاثر كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية
التي للمحل حاضرة لها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما
والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه والثاني لانه يستلزم اجتماع
المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان
التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا نتصور انه محل العلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ
وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع
ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول
صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لا نكون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا
سلمناه ولكن لا نم ان تحصل الصورة الاخرى فيه اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل
الصورة الخارجية والصورة وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد
لان احدهما محل العاقلية والاخرى حالة فيها خاتمة في رواية مذهب المتكلمين
لوجود النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة
الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي الجزء
يعني انها جوهر لكنهم قائمها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسايط ولست
بجرده لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا في القلب لانه الذي ينبت اليه
الحكم الثاني للنظام انها اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في
الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من
البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى ساير الاعضاء اما التحلل والتبدل في البدن
فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخره ولا شك
ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع ثلث
قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في
الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين
السادس انه الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج
النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس التاسع

انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا
من ذلك الذي ذكرناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث
ان النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند
من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن
او قبله فقال بعضهم تحدث مع قوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشاناه خلقا آخر
والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه
السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون
اليقين الذي هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة
به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد
فيعارضه الاية ومع ذلك فالنفس مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان
من وجه فيتعارضان وما بعد هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها
فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو وجدت
قبله اما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة او لا فان كانت متمايزة
فتمايزها وتعينها اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فتكون
كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف
كل نفس بالحقيقة وانه بط اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان الموجود فيما بل الجميع
نفسان منها متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم
من ان تعدد افراد النوع الواحد بحسب تقابله والاعراض المكتنفة به وما ذكرنا الابدان
فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهو التناسخ اي انتقالها من بدن الى بدن
آخر وسيبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق
ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم
ان يشترك في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وساير الصفات
وانه بط بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام وحصول
هذا الانقسام متوقف حجم فلا تكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت تلك
الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان وبطلانه ظ وهو ان النفس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها
بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت

مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي تستلزمها الحدوث اعم من مادة تحل الحادث
فيها او يتعلق بها والتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم تكن النفس ناطقة
ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول
وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد
ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم
عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة
كان حدوثها لحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ العديم والابدان غير
متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية الى لا تناهي فتكون النفوس البشرية
غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف
النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق
والجواب شرط امتناعه الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت
موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من
استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث نقوله دفعا للدور والتسلسل
لما هو المقرر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته
التامة فلحدوث النفوس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه
العامل المستعد لتدبيرها وتصرفها فلو حدث البدن فاض عليه النفس من المبدأ
الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث
قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس لقوى
حدثت الان لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها فيلزم ان يكون للبدن الواحد
نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره
ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه يبين حدوث النفس
بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم يبين بطلان التناسخ بحدوث النفس
والجواب عنه ذلك انه لو بين احدهما بطريق اخر مثل ما قال في ابطال التناسخ انه لو كان
لاحوال البدن الاخر اولى استعداد الابدان للنفوس وتكونها اي حدوث
النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس
مع حدوث الابدان اذ قد يتفق اي فناء سواء او حادثة اي حادثة مستأصلة
كالطوفانات او قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة

انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة فلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه
وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد ما يتالف من الجانبين ومن المعلوم
انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك
النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل
بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منهما والاظهر منهما ان في هذين
الطريقين الاخيرين نظرا للتحويل اذ لا نم لزوم المذكور لاحتمال بقاء البدن الى ان
يجوز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه اي لا تذكر كونه في صورة
الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحر والبر الى لا تساوي
عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات
تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها ههنا من الاطناب
مثل ان يقال لا نم ان لكل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له
ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك مرجح وليس هذا مستلزما للتخلف
عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يكون
ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان تفيض عليه
نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وان اراد باصل الدليل
ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل الادلة على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا
لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز او عدمه لا يحتاج الى علة ولا نم
تماثل النفوس كلها ولا تماثل النفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم
ان تباين افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك ما هناك من فساد
الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا
ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق المكان والا
لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر اخر وليس
ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق
الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما يحل
فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها
في افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا
الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق بالنفس الامارة المحبة والالفة

مع طول الصحبة لكن مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية
عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى الآلات
تحصيلها على تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة
فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى
على الابصار التام وكذا الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال
ولم يحصل لها شيء منها على الكمال فاذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى
الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق وترقت الى لذاتها
العقلية بعد تحصيلها اللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير
كتعلق العاشق في القوى بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي
المتكون في تجويفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر
يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء
وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء
موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك فينفذ
اي يبعث النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد
الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها تتم منفعته من القوى التي فصلناها قبل
وهذا كله عندنا لما تقرر انها حادثة ابتداء والحاجة الى اثبات القوى كما قررنا المرصد
الرابع في العقل والمراد به كما هو موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر
مجرد في ذاته مستغن في فعله عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول
في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله العقل كما ورد في الحديث وقال بعضهم وجه
الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول
من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في افاضة انوار
النبوة كان نورا لسيد الانبياء عم واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول انه تع
واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع
ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى
ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر
الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل
بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود

اكتساب م

المرضية م

اشارة الى ان الاولى ان يعطف على ما تقدم على الخبر

المرصد الرابع في العقل وفيه مقاصد

المقصد الاول

في صدور ساير الموجودات ونقوش العلوم سمي قلما ومن حيث توسطه م

والتأثير

والتأثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا
اذ لا تستقل بالتاثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان تكون سببا لما يحلها وجب فكل
ما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل بخصوصه او الصادر عنه تع واحد مستقل
بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى
والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني ان الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون
هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل
واحد من اجزائه فيكون الواجب تع مصدر الاثرين في مرتبة واحدة ولا جسما لان اذ
الجسم انما يؤثر بواسطة وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او بالمحاذاة
والتقابل علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما تقاربها والشمس لا تضيء
الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يتقدم صورته على هيولاه ولو افاض الصورة
على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا
لتوقف تاثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا
عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم
علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة
للآخر ولا عرضا لتأخره في الوجود فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر
هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر [illegible]
بان الصورة جزء العلة للهيولى وليس يلزم من كونها شريكة علة استقلالها بالتاثير عن الهيولى
كونها عنه في وجودها مستغنية عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا
ولا يلزم من توقف تصرفها في الابدان على تعلقها به توقف ايجادها مطلقا على ذلك التعلق
فيجوز ان توجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تع ودليلهم على عدم زيادة الصفات
مستنبط واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قولهم لا بد من
الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستدلال على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد
العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم
تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسط

يغ م

هما الهيولى والصورة م

بل مجرد تعلق ايجادي وحاصله جواز فاعليتها بلا آلة جسمانية م

المقصد ٢

الجزء الاخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول المقصد الثاني في ترتيب
الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات
ثلثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم
هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها على هذا الوجه اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف (عنه م)
والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث
ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من
الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور (الفعال م)
والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل
لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية و
اوضاعها الاعتراض ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها
من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل [illegible] دليلكم (اصله)
وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزءا لمصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه
بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شروط للمؤثر والشرط قد يكون امرا اعتباريا
لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول
فيجوز ان يكون بحسبها صدور الامور متعددة كما للمعلول الاول وذلك مناف
لمذهبهم الذي بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف
الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن
مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة
من العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا
هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فالحق على (اي الى رجعته على التعيين ٤)
المنطق المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم
خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه (علة م)
وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك
وتارة اعتبروا اكثر من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة (فيه م)
اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا الامكان علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته
فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر

المقصد

المقصد ٣

(انها م)

المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم
ان الحادث يستدعي مادة والثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذلك عبارة عن
ترك المادة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (صورة م)
واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة
بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة
وما يكتنفها كما تقدم الرابع ذواتها جامعة لكمالاتها اي كل ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل
دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة تتجدد
استعداداتها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي متحرك الزمان والعقول
مجردة عن زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة
عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ذواتها حاضرة لذواتها (الام)
فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة بالاعتبار (وهو حلولية العاقلية والمعقولية ٤)
كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة
كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول
صورة مطلقا والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية ومواضعها السادس
انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها تعقل الكليات (فازم) (عليم الاطواق لتسيل الباري)
اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته
والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير
معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة [illegible] فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل وكل (العاقلية)
ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه الاتصاف في المعقولات
فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل معقول
فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم
بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة ومع [illegible] فيمكن (شيئين م) (يرد على الكلية منع الا ان يراد صحة الحكم عليه بالايجاب والسلب معا تامل ٤)
ان تقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير في العقل
لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية
غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر فاذا امكن
ان تقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان تقارنها اي تقارن
ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج

اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط الاعم ح فيلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جازت مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياه يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي المجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنته لتلك الماهية لو في وجوده الخارجي وكلما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل واما الملازمة فاذ هو عاقل لكل ما هو من الكليات بالفعل وهو المط ومحصل الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يجانبه من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيئين عبارة عن حصول ماهيتهما في العقل ثم ان امكان مقارنته المعقول المجرد لماهية معقول لو لم يتوقف على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء موقوفا على وجوده ومتاخرا عنه والشيء والكلام نتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا تتصور ذلك الا بحصول ماهية الغير في المجرد وحلولها فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان النفوس الجردات من توابع الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحصول العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين يجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في جبروته معقول الاحتياج الى حمل يعول انما يصح ذكر ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير لا لا طول والوجدان الشاهد بعدم التعقل والتنافي بين التعقلات لا يلم يتم مساواته لعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نسلم انه اذا تعقل مع الغير تصح مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي الحال والمحول وانما يصح ذلك ان لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلها يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في

المادة ه

الى التصور ... حلولها في ... والاحلول ... الغير ... وجود ...

العقل

في العقل جواز مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال الاخر والثاني مقارنة الحال للمحل فان احدهما في الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به لكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا محال فقد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل وعلمنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس نزاع الخصم ان كل ما يطلق على المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل نزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان تقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو ممنوع لاحتمال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نقول لم لا يجوز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في نفسه امكان المشروط فيه السابع انما لا يعقل الجزئيات من حيث جزئيتها لانها تحتاج الى الالات جسمانية ليدرك بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه سنوفيه في بحث صفات الباري تعالى في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المتكلمين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق والمختلف اي اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين

اي مقارنة ه

لا العقل تم

كما قال الامام الرازي انا لا نم كون الصورة في التعقل الحكمي بالشرطية ه

بق ه

خاتمة

كالملك والانس ومنهم الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يلزم ان يختل من عمل الافعال وتتلاشى بادنى قوة وسبب من نحاليج
جبل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما
كثيفة لا نراها لجاز ان تكون بحضرتنا جبال واشجار وبوقات وطبول لا نسمعها ولا نبصرها
بحضرة واجيب بان لطفها بمعنى الشفافية لا بمعنى اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان تقوى
الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا نسلم بسرعة وجود ذكر فلا نرها
وما يقال ان اردتم باللطافة الشفافية فحسن انها لطيفة والانكم تقديرها على بعض الافعال
وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء صغيرة ورقة القوام فان
اللطافة تطلق على هذه المعاني ونحن انما نعني لطيفة والانا لا نراها كالسماء الا انه تتشكل
بسهولة تتشكلها باي شكل شاءت فلا نكر قال كيف وقد نفس يلبسها الغار المحتاج للطافتها
ورقتها قوة عظيمة فان القوى لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ والاباحة في الصغر
والكبر الا ترى ان قوة الانسان دون قوة الحديد والحجر ونرى احدهم يقبل الحديد ويكسر
الحجر ويحدده منه فالاولى ان يستدل بغلظ القوام ونرى الحيوانات تختلف في القوى
اختلافا لا يسر بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي
النفوس الفلكية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت
مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي تخلو منها الملائكة الارضية
واليها اشار عليه بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض
النسخ بدل الارضية الكروبية تصحيف الراد اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب
لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه تعالى
معه لشيء اصلا التدبير الاجسام ولا التاثر فيها ومنها الجن ومنها الشيطان وغير
ذلك لين جنود ربك الا هو قال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من
المفارقة عن الابدان يتعلق بالخيرة من المقارنة لها بوجه من التعلق وتعاونها على الخير
والسداد وهي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد
وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور **الموقف الخامس في الالهيات**
التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ.
المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد بل له المقصد الاول في اثبات الصانع
وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين وقد علمت ان العالم اما جوهر او عرض

والعرض ١٢

جبال

ايا القوية

الكروبيون فعول من كرب يعني دنا من الله تعالى

هذا قريب من قول الفلاسفة

اشارة الى الجزء

وقد

وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه او شرطا
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان وحده او الامكان مع الحدوث
شرطا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وسلكه الرقوا الخليل
صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الافلين هو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات
حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى
بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية
واستدلوا عليها بان افعالنا محتاجة الينا وانما احتاج الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر
المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة والفرق بان الحادث قد اتصف بالوجود
بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى
مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم
الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما ومتكثر ان كان جسما او جوهرا فردا
والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث
الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم لحما ودما ثم لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر
صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال واذا صدورها عن مؤثر لا شعور
له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق
كما نشاهده من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاقضية
مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض
مضيفة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة
المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة
على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد له
من مخصص ثم يجب انتهاؤه الى الواجب لتقول موجد العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب والا كان ممكنا فله موجد والكلام فيه كالكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى موجود
واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين
الثاني وهو المطلوب والانصاف علمك ان ما ذكره تطويل ويرجع بالاخرة الى اعتبار الامكان
وحده في الاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال الاخرويات الاثار

الظاهر من العبارة الانفراد وهو لا يوافق مذهب المتكلمين فالاولى عدم التقييد بالمتكلمين

لحدوث الاقوال الاتية بخلاف الموجودة ١٢

الى هو

هذا الاستدلال بطريق القياس المركب ١٢

سواء كانت من اعتبار امكانها لان امكانها في نفسها مثل امكان الجواهر بلا فايدة زايدة عليه منه

او شرطا مع

بانه هو

ثمان

على وجه المؤثر فيها لو ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلابد لها من صانع والا لكان
حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى القديم والاولان
باطلان والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء انه لا شك في الواقع موجودا مع قطع
النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة فان كان ذلك
الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى المؤثر ولابد من الانتهاء
الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك خرج المؤنات كثيرة كانت
في المسلك الاول وهي بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة
عنها فانها سقطت ههنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتأخرين عن صاحب
التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء
او انتهى فذاك وان تسلسلت الممكنات فنقول جميع الممكنات المتسلسلة الى غير اليه
النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة ترجح وجوده
على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا تكون نفس ذلك الجميع اذ العلة متقدمة
على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جزءه
اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى علة فلو لم يكن
علة الجميع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة
للجميع بل لبعضه فقط هذا خلف فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة الجميع علة لنفسه ولعلله
الموجود الخارجية واذا لم يكن علة الجميع نفسه ولا اجزاءه فاذن هو امر خارج عنه والخارج
عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا يلزم ان يستند اليه شيء من تلك
الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول ان الجميع يشعر
بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا جميع والاجمال بانه كما يتصور في المتناهي يتصور
الممكنات موقوف على ثبوت الواجب فاجابة به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي
الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالجميع وما يرادفه في هذا
المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في
غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة الممكنات اجمالا بحيث تشمله لجميع احادها وان امتنع
ان يتصور كل واحد من الاحاد مفصلا ويطلق عليه الجميع بهذا الاعتبار الثاني ان
اردت بالجميع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير
النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى علة

سعف

سعف عده وان اردت به الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس ثمة سوى الجماعة
الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب
انا نريد بالجميع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
اذ الكل ههنا عين الاحاد كما في جميع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى
موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان تكون
نفسه وقولكم العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد
منها متقدم اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم
كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون
جزءا وقولكم انه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز
ان يحصل الى بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل
المستقل بالفاعلية ونحن في الجميع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل
من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما يصدر عنه والا لاحتاج
بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا انقطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل
الكلية المعلولة التي هي الجميع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور
وهو خلاف المفروض فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب
من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه
الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا
لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في المركب من
اجزاء له ترتيب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف
المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة
المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما مح
قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن
كلام كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن ننقض بما يكون فاعل الكل فاعلا لجزء منه
ونستنده بالمركب من الواجب والممكن فلا نجد بكم اخراجه بقيد الامكان
قلنا هذا النقض مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل
يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني

[illegible]

وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الاول جوزناه لا المستقلة بالمعنى الثاني
هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة
على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء
منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبالجملة الذي ذكرنا من المراد
ثم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءا واحدا
يلزم ان لا يكون علة لذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو محال واما هو داخل فيه
فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل يقول كل جزء
فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح
سبق وكذا ان تمسك في ابطال علية الجزء بهذا الترديد والا فلم لا يجوز ما ذكرتم من احد
الامرين اذ قد يكون علة كل من الاجزاء جزءا علة الكل بحيث يكون الكل تحكمه
الكل بعد وجود الجزء المتقدم يوجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر يوجد علته
التامة ويكون المجموع من العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت
العلة المستقلة للكل غير العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم المسلك
الرابع وهو ما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اي لو لم يوجد
الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث
لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا وكل من ممكنات مستقل في
الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه اما موصلا عنه فيكون هو الموجد لكل
واحد منها اما ابتداء او بوسط هي منه ايضا فيكون ارتفاع الكل ممتنع اي بالكلية وذلك
بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود
ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمتنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت
من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد واللازم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث
لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء
شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء او يعدم بعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل
للكل يجب ان يكون بحيث يسد جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء
الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا
نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس
ممتنعا نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع

الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب
فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما
على تقدير بعض المقدمات لا مطلوبا كانه قيل اذا لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار
الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون تناقضا فيبطل بعض المقدمات فيلتفي
حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون غير المطلوب والا كذلك بطل جزءا خلف وهو ذلك
هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وسيتضح من ملاحظة
حال عدم الحلول بالقياس الى علته كما ان المسلك الرابع لوحظ فيه حال وجوده منتهيا
اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب
لغيره اي ممكن وجد فلزم ان لا يوجد موجود اصلا لضرورة انحصار الموجود في الواجب
والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد
كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع المجموع المركب من الممكنات
فقط ممكن اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر
لانه واحاده بأسرها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع المجموع بالمرة
لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم
يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما
بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي
واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء
عن حديث الدور والتسلسل وفيه مكشوف كما ستعرفه المسلك السادس
ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر
ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا
المسلك اخصر المسالك واظهرها وفيه دقيقة كريمة اي في مقام اثبات الصانع
شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد
الى امر واحد وهو ان يؤخذ مهنا وفي كل مسألة يراد منه بيان متقابلان فيردد
بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الا ان اللازم نفي القدر
المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين

اوفی دليلهما ان امكن ولا استبعاد فی امكان التوزيع فی دليلهما معا اذ قد يكون
دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها
اي من تلك الشبه مع اجوبتها على ان نطلع بها على احوال نظايرها الاول لو كان الواجب
موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زايدا عليها اذ الاحتمال لكونه جزءا منها والاول
بط لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني بط والا لكان وجوده
معلول ماهيته لامتناع كونه معلولا للغير فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده
بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي
هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود
العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه
وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زايد عليه ومعلول الماهية وتقدم
الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب
موجودا لكان مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند
الى المختار والثاني بط والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكل منهما محال
والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلايله الثالثة منها لو كان الواجب
موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول بط والا لزم التغير فيه اي في
ذات الواجب ثم لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف
بانه بالقيام والقعود بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه
فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث
والثاني بط لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة الثابتة في الجزئيات
لا تستند الا الى العليم الحكيم والجواب يختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم
انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تع صفة
واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم يتغير تلك
الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في
صفات حقيقية وانه جايز في الواجب كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر في
هذا المقام فان هذا انموذج للشبهات التي طول بها الكتب وعلاوة تلك التطويل
ينجرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتدا اليه

خاتمة

بما نبهنا كي به من الضابطة والامثلة ان تتوقى من امثاله الا باخر فتبع بغير خاتمة للمقصد
الاول لما ثبت ان الصانع تع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي
ابدي ولا حاجة الى حجة مستقلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله
انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب
ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى حجة مستقلة على حق لكن المتكلمين
لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان بين الممكنات المحسوسة حاجة الى موجد
سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا اما لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا
الى محدث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته
وهو بط واما بفاعل وهو الصانع لان العدم نفي محض ممتنع كونه بالفاعل واما
بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الحادث اولى من اندفاعه
بالحادث واما بزوال الشرط وهو ممتنع لان الحادث لا يكون شرطا للقديم
وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام
كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار بقوله
والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل
اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام
كتابه على ما اشرنا اليه المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالف لساير
الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال والمثبتون لها بينه وبينها الذاتية
المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري
فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس
بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى
هذا انه منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناوي
تع عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تع مماثلة لساير الذوات
في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب
والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية
انما تمتاز بها عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه
من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع يسميها بالالهية

المقصد

الى آخره

هذا بالطريق الاولى

قالوا ولا يرد علينا قوله ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية بمعنى المشاركة
في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور
في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو المناسب لما في المحصل والاربعين
اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها
فلا يتصور كونها مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هي الموجودية المقيدة بالواجبية
فيرجع التميز بالحقيقة الى التعدد ويندفع المنافاة بين الكلامين لتنافي اثبات
المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة
الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية لا بد ان يخالفا بتعين وتشخص
حتى يمتاز به سويتهما ويتعدد ولا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فيلزم التركيب في هويته كليهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما عرفتم احتجوا
على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود
من الوجوه وتقريرها ههنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم بانه ذات مع التردد في الخصوصيات
من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم
اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما تقوم
بنفسه واذا مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة
المختلفة الحقائق على ان ما قولهم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع
اختلافها في اللوازم [illegible] غير معقول وما قولنا بالعكس فذلك هو ممكن
وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان
الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد
ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون
جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك
العنوان وهذه المغالطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير
من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتبهت له اي لهذا المنشأ ووقفت على حاله
وكنت ذا قلب سليم اي فطانة غيور على حرمه التي هي بنات
فكره انجلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت

في بحث الوجوب

في المقصد الثالث في اثبات الواجب من مقاصد المرصد الثالث من مراصد الموقف الثاني ١٢

من

من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد
في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون
ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا
مشتركا بجزئياته والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم
الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي نعقل
الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه
ما تقدم من ان الزائد منه مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل
قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا
اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى لا نهاية لها ولا يلزم هذا
النفي فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد
وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات
والا لكان المفهوم من العالم ومن القادر ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات وكذا به
في استحالته قلنا انما يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون
واحدا بل لكل منها مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى
عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات
والممتاز عن غيره بقيد سلبي هو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن للماهية مغاير له
ووجوده ليس كذلك ورد هذا الحمل تارة بنوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك
بين الجميع والممتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف
سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي
لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود والممتاز عنها بعدم عروضه للماهية بخلاف
وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل ظاهر اما على المعنى الاول
فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
والاخس استحالة واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة
تعالى الله عن ذلك ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا
بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على الحقيقة
بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المتحقق على ما ذكر [illegible] عارض لماهيتها وليس
بزائد المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ

هذا كلام اهل الوجود ١٢

هذا تشنيع تام قبيح ١٢

قالوا الاعمى ان نور الشمس اذا وقع على [illegible]

المقصد ٣

وابي الحسين والكتا او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وان ساوى الوجود الممكنات
او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما ذكرناه فلا معنى للاعادة المقصد الثاني
في تنزيهه تعالى وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول
انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه
بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال
وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه
اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب
الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر
وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعاينونه في الدنيا والآخرة ومنهم
من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة
غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع
هؤلاء راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به
لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول لو كان تعالى في مكان او جهة لزم
قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن
المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان
في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي
الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي
نسبة ذات الواجب اليها ح فيكون اختصاصه ببعضها دون البعض الاخر منها ترجيحا
بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب
في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني
وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز
مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على
التقدير الثاني مخالطته بقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان
متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء

المقصد

النجيمي

قوله مطلقا رد لما قال الشارح الابهري من انه يمكن منع بطلان اللازم الثاني بان تداخل المتحيزين انما [illegible] اذا كانا من جنس واحد سلمنا انه ضروري البطلان واما اذا لم يكن كذلك فلا نسلم بطلانه وقد مر مثل هذا في مباحث المكان ١٢

تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب
ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة
وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد
من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهو اي المستدل
يلزمه ان لا يكون الانسان الواحد عالما قادرا حيا كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد
لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث
هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان
مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه
لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام
بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز
ولا بد ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه
وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يلزم التركيب احتج الخصم على اثبات
الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود
فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة
العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما
يستعان في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك
بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان
متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة
المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية
لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان
المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع
مخصوصة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون
متحيزا قلت انما يلزم ذلك اذا لم يؤخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة وكذا ابعاده
انما هي في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما
يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به
في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف

مقصد

الثاني كل موجود من فاما ان متصلا او منفصلا فهو اي الواجب تع ان كان متصلا بالعالم
تحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو الطراز الاول اي من الاحكام
الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيجب
اتهامها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث
خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المط وهو انه متحيز في جهة
والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره
هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تع قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع
التفسير فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من ذلك كونه
متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى محل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وهو تعالى في
تنزيه اي تنزه الوجه الرابع اجمعنا على ان الله تع صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو
التحيز تبعا فيكون متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس
الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث كقوله تع الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا يخافون ربهم من فوقهم اليه يصعد الكلم الطيب
تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في
السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول
وهو انه تع ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب
فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية اين الله فاشارت الى
السماء فقرره ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران
يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي
المكان والجهة كيف وهما متعارضة بالادلة فيجب التأويل بها ما امكن فتأويل الظواهر
اما اجمالا وتفويض تفصيله الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر
السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما
تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء كقوله قد استوى عمرو على
العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال
فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان
الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملكه

من ملائكة موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث
فالعروج اليه العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو
هو قرب الرسول بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس
والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل
التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال
باين استكشاف عما في انها معتقدة له من الاثنينية في الالهية فلما اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تع خالق السماء لكنها ما
الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها
فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم

وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية
اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم لقربوا منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع
معهم على التفسيرين الا في التسمية اي الاطلاق اخذ الجسم عليه ومأخذها التوقيف
ولا توقيف فيها والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن
سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من
شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل
شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل شيخ اشمط الرأس
واللحية تع الله عن قول المبطلين والمعتمد في ابطاله انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم
قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركيبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا
فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم
الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى
تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره
وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين
وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن
ذاته لما ذكرنا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل
والمقدار وحجتهم ما علمت من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال كما يشهد به البداهة
والثاني مما لا يتصور في حقه تع والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا
الآيات جوهر او لا عرضا اما الجوهر فيقول انه مسلوب عنه تع اما عند المتكلم

المقصد الثالث في انه تع ليس جوهرا
والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب

فلانه التغير بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وذلك انما تصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون
جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب مستغن عن جميع
ما عداه

المقصد الرابع في انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا
ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن
حصوله الا في مكان وهذا ايضا متفق عليه ارباب الملل ولا نعرف للعقلاء فيه خلافا وان كان
مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار
حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير
التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي
متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده
مقارن للزمان حاصل مع حصوله واما انه زماني او آني فلا في اصلا فكلا واما عندنا فلانه
اي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فان تفسير الزمان به امتنع
ثبوته لله تعالى

تنبيه على ما تضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا انا سواء
قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم
فتقدم البارئ سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا
في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
ونعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان
والا لم يتصف به البارئ وانه اي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا يبطل العدل في
ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة او واقعة فيما لا يزال
كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا ونحو ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض
الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث
القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا
قبل الازل وسيأتي الجواب عنه بطريقة اخرى منها انا اذا قلنا كان الله
موجودا في الازل ويكون موجودا الى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع
في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات

وهنا

ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن
بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك
اذا دخل فيه الزمان

المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما عرفت فيما تقدم
اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في
غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني
بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى المحل
لذاته كان الاحتياج ممتنع الانفكاك عنه فلا يخلو منها ولزم قدم حاجة الواجب
قدم المحل ويلزم منه المحال وايضا اذا احل في المحل فان كان المحل قابلا للانقسام لزم انقسامه
وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو محال والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر كان الواجب
احقر الاشياء لحلوله في فرد وايضا فلو حل في جسم فاما ان يكون قابلا للحلول في جسم والاجسام
متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة واما التخصيص بعض الاجسام
دون بعض فلفاعل المحال فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري
البطلان والخصم معترف به واما المجيء عليه بان منع حلوله في الحيز كون الحيز تبعا للحيز الحلول
فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول يعتبر بالاختصاص
الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه يتحقق في صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز
هناك

تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات
وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين
الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث الاولى النصارى ولما كان
كلامهم مخبطا والكل اختلف في تعلقاتهم الا انه يغني بالمقصود فنقول وضبط مذهبهم
انهم اما ان قالوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة فيه
كل ذلك ابتداء اي بدون علم علمه او بنفسه قبل سنته واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ
فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه في الانجيل
ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه غاية احتمالات كلها باطلة الا الاخير
فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع يبطل بما بينه
ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما التفصيل من مذهبهم فسنذكره
في خاتمة الكتاب كان في عزمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة

خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الملال
الطائفة الخامسة النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني
لا ينكر ففي طرف الخير كظهور جبريل عليه السلام ببعض الاشخاص والتصور بصورة اعرابي والتمثل بصورة البشر
وكلمه بلسانه وفي طرف الشر كظهور الشيطان بصورة الانسان حتى يعمل الشر
فلما لم يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم
وهو العترة الطاهرة وهو من ظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من العترة
ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة السابعة
بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى
والكل باطل سوى انه لم يحصل لبعض اولياء الله خوارق عادات كرامة لهم ورأيت من
الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا
وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى
تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث والا بدا او لا
اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع لكون التوارد بالنفي والاثبات من
الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما الاحوال
وتجددها فيقال انه متجدد ولا يقال انه حادث فلمنه الاول الاحوال ولم تجوز تجددها
في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات
هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت
المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية
والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالمات في ذاته الثاني الاضافات
اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم
بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى الله سبحانه كالخالقية والبارية
ثم يمتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب
يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية
اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا
الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد
عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس

كل حادث يقوم من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان تقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا
وقال الكرامية يجوز ان تقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد
اي في ايجاده الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه
اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا
لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث
بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كانت
الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية اما ممتنعة القبول للحادث المقبول بعد
عروضها ممكنة القبول له فيلزم حينئذ الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا
لم نتعرض له وايضا فتكون القابلية حينئذ مع علم لزومها وثبوتها للذات اذ لا طارية
على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها ولا بد للذات من قابلية لهذه
القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهنا كلام قابلية بالنسبة
ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية
من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيلزم القابلية بدوامها والذات
ازلية فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية تستلزم جواز اتصاف الذات به اي
بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان
اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها اذ لا تستلزم صحة الطرفين
اذ لا يلزم صحة وجود الحادث ازلا الوجه الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى
صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته
حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره
ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرا عن الغير متغيرا به ويمكن الجواب عن
الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية صحة
اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا

البحوث انه لم يذكر الدليل المختص بقدم ... في الازل
وجوده في ما لا يزال وبهذا يحصل ... تم

ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية والاستلزام كما في الحوادث
اليومية على ما حققتموه فان احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم
وجه لزم مسئلة في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بجهة ايجاد
العالم فيصح منه في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو
لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان
ازلية العالم لان الفاعلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية
المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المعلول لانا
نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية
المفعول لان الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون
له صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن اجتماعها ولعل المراد وكل لاحق
منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا يستحيل
عن الكمال الممكن له الازلي كما في الحوادث يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك
بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما لا امتناع بقائه ولا لزم
امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما
لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم فقد كمالات غير متناهية فكان
فقد اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة
لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصور سافه برهان التطبيق
على راي المتكلم كما يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك
ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة
اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا المعنى لولا انه لا يتأثر عن غيره
حتى يكون مصادرة على المط وان اردت ان علة الصفة الحادثة تحصل
في ذاته من فاعل غيره فممنوع اذ ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان تكون
حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب
والتلاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة
يوجد الحادث في ذاته ودوام تعالى لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث لما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الدليل
مبني على اربع مقدمات الاولى ان كل صفة حادثة فضدها الثانية ضد الحادث

بان م

مدعاكم

نفي م

صح

حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها
والرابعة اذا اثبتت تم الدليل الثاني واندفع عنه حدوث ما لحق الصفات
احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه
الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه
الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات
وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا
معنى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا
السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة او كونه القديم
وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا مدخل له في العلة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي
مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث
له صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغير من الصفات الا اضافية او الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا فيه
اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا
بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته
او انتهاؤه وكلاهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا
الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض العدم والقبلية المتجددتين
لذاته تعالى كما ترى فقد ذهبوا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير
في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية
ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والكرامية هو ان تعلق العلم
والمريدية والكارهية متجدد او نقول مرادهم ما ذهبوا اليه من تجدد الاحوال
في ذاته كما ثبت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام

بتمام البحث ١٢

فيعم هذا الصحيح للحادث او كونه صفة م

خالقا ١٢

والمريدية والكارهية بالارادة والكراهة الحادثتين حادثتان ١٢

تنبيه

بالمعية والقبلية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع
ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود
والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية
وفي عدادها الصفات السلبية والتجوز بالنسبة الى ذاته تع التغير في القسم
الاول مطلقا وتجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا تجوز

المقصد ٧

التغير فيه نفسه وتجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء على انه لا يتصف
بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة
والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها الملييون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم ولا شك ان كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تع
اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته تع والجواب لانم ان اللذة نفس
الادراك لما مر واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود
السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم قبوله ذاته اياها فلم
قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السوال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة

المرصد ٣

سليمة المرصد الثالث في توحيده تع اقرده عن ساير التنزيهات
اهتماما بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع
وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد
واجبان وقد علم ان الوجوب نفس الماهية لتمايز اتعين لامتناع الاثنينية
مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية
كل من فريقين التشارك فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية
المشتركة والتعين المميز وانه تح اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر
خلافه ولو لم هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ حينئذ يكون نفس الماهية
فاني صح لكم ذلك ثم الدست وهو فارسي بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
والصدارة اي ثم يستقيم لكم على هذا المطلب الجليل وحصل لكم مقصودكم

الذي

الذي رامه ولم يمكن منع كون الوجوب على التقدير نفس الماهية ولا منع كون التعين
امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب تح واما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما الان بما تقرر
المتقدم من واثباتهما فما عدم الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس
ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي انضم اليه فيمتنع التعدد تح في الواجب
اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي فاذ لولاه فاما ان يستلزم ونقيض التعين
الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم
الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه
علة له اولا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الاخر فيجوز تح الانفكاك بينهما
لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب
بلا تعين وانه تح اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب
فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون
الوجوب وهو ايضا بنا على كون الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية
واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد
فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك
لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرايط
الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة
المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور
وبينهما فاذن يلزم وقوع هذا المقدور اما بهما وانه يح لما تبين من امتناع مقدور بين
قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء
من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح
بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر
ارادة ضده او يمتنع وكلاهما يح اما الاول فلانا نفرض وقوع الارادتين لانه
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه يح فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم
اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر لا تحقق عليه
فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا وايضا فاذا فرض

للتعين ح

المعين ح

في المقصد الثاني من مقاصد النوع الرابع في القدرة ٣٢

وهو برهان التمانع وعليه اعتماد جمهور الملية ٣٢

معرب ح

ما ذكرناه في صفاتنا لا بد يتعانى كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا والمانع
احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني
وهو ان لا يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به
هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق
قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون عاجزا
فلا يكون الها بحق لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلايل
النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا
الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون
الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا
بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل واحد منهما فاعل على حدة فالمانوية
والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى
اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد
بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره
كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم
منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطاله ليس بلازم
ثم يرد هذا النفي والتنزه عنه تعالى انه الخير ان قدر على دفع هذا الشرير ولم يفعله
فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد
الهان كما ذكرتم فتعارض فيه بل هو خطابيات يختص بكون ما له اكثر اقناعا

قال الامام الرازي اقرب طايفة الى المؤمنين المجوس

المرصد

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات
الصفات للذات على وجه عام لا يختص دون الغير ذهبت الاشاعرة
ومن يلتجي بهم الى ان لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم
بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي

بحيوة وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات
فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف
للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها ومنهم
من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل ياتي في كل مسئلة
من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد
عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة
والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون عالما
في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا
شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه
في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والحكم اي القياس كما وقع في
كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا
فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة
فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما
وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها
اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها في الشاهد بل الثابت
فيه شيء هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيبطل القياس
بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها
على ذاته وكان قولنا على طريق الاخبار الله الواجب او العالم او القادر
او الحي الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل
هذه الصفات مفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها
نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد
الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم
الذات ولا نزاع في ذلك وانما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات
فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورنا مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتهما
معا وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات
عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى

ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات
والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم
من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات
التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق
عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة وتغايرهما
للذات لا على تغاير حقيقتهما وتغايرهما لها والمشايخ قد ادعوا الثاني دون
الاول فنشا ما يرد من الوجه من عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت
كيف يتصور كون صفة من الشيء عين حقيقته مع ان الكل والعقل من التصور والصفة
تشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق كما في ساير
القضايا المخيلة الى منع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت
ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا والصفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته
بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست
كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فان ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا ففي هذا الاعتبار حقيقته
القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من
الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان
هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته ثم
وقد تقدم ابطاله والجواب لا نم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة
والشيعة بوجوه الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت
النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات
ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالميته تعالى مثلا واجبة فلا تحتاج
الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء
قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل
ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى

يصح الحكم بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد
بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فلا كذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى
واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس التنازع فيه بيننا اذ نحن
نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه
ظاهر فان الصفة من حيث انها محتاجة الى موصوفها يمتنع اتصافها بالوجوب
الذاتي الثالث صفة كمال فلو كانت على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون
هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب
ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز
عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوره
اولا حتى نفهم ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان اللازم هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا
هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان
بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب
لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به
بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب الصفات كمال وايجاب غيره
نقصان مشكلة المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى
قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله
[illegible] العالم والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي
الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر والتسلسل وتخلف الاثر
عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم

المقصد

اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم
يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجب
او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى القديم
او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا
اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل
اما قطعا وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب حادثا بلا واسطة من الحوادث
دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع اعني وهو تخلف
عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم
الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن
الحادث محتاج الى المؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب
التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل
موجب فان وجود ذلك الحادث معه في وقته ليس اولى من وجوده قبله فقيل هذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص وان شئت
قلت في اثبات كونه مختارا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث
والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون
قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث وهكذا فيلزم تسلسل
اي لزوم التسلسل في الشروط اي الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان الاعتراض
الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول
اي بيان حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر
عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث
بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان يتبين مع ذلك
ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن
ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة
بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت
ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى لا نهاية لها بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث

فان

فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام
كما عرفت الثاني من الطريقين ان يتبين في الحادث اليومي بانه لا يستند الى الحادث مسبوق
بآخر لا الى نهاية محفوظة استناده كما اكد بقوله اذ على تقدير جواز الاستناد جاز ان يكون
المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قابلة بواسطة اعداد
متعاقبة مستندة الى الحركات السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل
في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين القديم
والحادث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها
الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم
واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي مستندا
اليه بواسطة او بغير واسطة قديما حتى يتعدم هذا الاستدلال بهذا الطريق
ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو
جاز قدم سوى ذاته وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا نهاية لها لم يلزم الامر
الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم
مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب
حوادث لا نهاية وليس يلزم على شيء من التقديرين تخلف الاثر عن مؤثره
الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا ولما عرفت في المؤثر انه
لتوقف تأثيره على شرائط حادثة غير متناهية فاذا تقرر هذا واتضح بعد الاحاطة
بما تقدم من المباحث فخليق بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة
اما بيان حدوث ما سوى الله تعالى فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا
اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان
امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج
الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول انه الذي
عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان تعالى لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة
منه بايجاد الحدوث المقدور له تخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا
دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن
عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الحدوث على السوية كما اعترف به القائل
بقادريته واذ يسد باب اثبات الصانع اذ لو جاز ان يترجح وجود الممكن

الامر في بيان حدوث الجواهر في المقصد الاول من المرصد الثاني من الموقف الرابع ٣٣

توجيه لكلام المص والافاضل بقول الثاني و الثالث ٣٤

عليه عدمه من غير مرجح واما ثانيا فلم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرائط التأثير لان
الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان الاثر اعني الحادث
اتفاقا وخصوصا على رايكم واما ثالثا فلانها تحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج
ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا فهو محتاج ايضا فيحتاج الى مرجح
آخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب عما ان تعلقها بايجاد المقدور من
انا نوجبنا انها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار بايجاد مقدوره الى داع
كما سبق في طريق الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا يستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد
طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله
وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داع غير الترجيح بلا مرجح
اي بلا مؤثر اصلا مغاير له ظاهرة والملزوم من صحة الثاني صحة الاول وصحة الاول الا ترى
ان بديهة العقل شاهدة باستحالة الثاني بلا توقف والا لكم لم يذهب الى صحته احد
من العقلاء ولا تشهد كذلك باستحالة الاول ومن ثمه ترى جماعة يجوزونه في الجائز
ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب
فلا يلزم الايجاب والاحتياج ايضا الى مرجح لو تسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر
من ان الاولوية التي لم ينته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم
ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا
لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام
فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره
بلا سبب مخصص لذلك الوقت فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار والعلة
الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون
الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وهو ان الله تعالى عندكم ان ارادة الله
وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت
معين وان التغير في صفاته ممتنع فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السوال فقال اذا كانت
قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت

معين

معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت مرة فاي فرق يكون بين الموجب والمختار
قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق
القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق
قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما
ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة
التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب
الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى واريد ترجيح بلا مرجح ولو اوجب
الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر
سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة
عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليها التغير وكذا تأثيره في غيره لا
يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع
على ذلك التعلق وان عمل هذا وجه ثالث لهم وهو ان تعلق القدرة نسبتها الى
الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا اقتدارا والعدم
غير مقدور لانه لا يصلح اثرا للمؤثر لنفيه فلا يستند الى شيء فلا يكون الوجود
ايضا مقدورا فلا اقتدار اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان
عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجوده وان سلمناه
اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا الذي ان شاء
فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه
لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل
وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان اسناد العدم الى مشية القادر يضعف حدوثه كما في
الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كما هي مذهبنا
عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته
تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته وقد مر بطلانه وكانت
ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت
واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدور حادث

القدرة القائمة به فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو محال ح
الثاني انها صفة واحدة والا لكانت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع
الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند
الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة
عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه
ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف
تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الادراك ليس في نفس الامر ح وعندك
لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مبني على ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن ان يكون
بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة
الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا
الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا
ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمه اذ القدرة بحسب ذاتها
من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنها بحسب التعلقات
اللاتناهي له معنى لا تناهيه ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء
ذلك الحد وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما
غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلاثة المذكورة مطردة في الصفات
كلها فلا نكررها بحث لكل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية واما معنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا
بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام
المذكورة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما مر من
اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول
القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان القديم قدرة
لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب

ان

الصعلوكي

والاولى ان يذكر تعليل جواز اللاتناهي بحسب التعلق كما ذكر عدم التناهي بحسب الذات وان استفيد من البحث الثاني ٤

اشارة الى انها سالبة معدولة ٥

تنبيه

والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان الحكم الواحد قد عللتموه بان يكون
الشيء ظلما ولغوا ويكون جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات
وهو التعليل باشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر
الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى
الحكم الى القدرة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم علمنا وجدانا لتلك الصفة
لا يدل قطعا على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا
فقدرة الغائب انكانت لقدرة متماثلة اي مثل القدرة التي في الشاهد
لم يصح قدرة الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة
بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست
اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني
ان قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الكلام انما يتم بناء
على ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور الاختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض المعدوم بها
ح دون بعض كما تقوله الخصم فعلى مذهب الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة
لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
الحقيقة فيكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها
جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا يقدر على ايجاد بعض منها
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته للممكنات كلها وهو اعظم
الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا
انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول
والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد
وكذا [illegible]

وايضا يلزم منه ان لا يكون قادرا اصلا [illegible] فان الواجب الذي [illegible]

[illegible]

لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثالثة المنجمون
ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات لهذا العالم
بدورانها الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما
مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات
والعمدة امارات شاهدة من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد
والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما
بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران
لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والآخر
في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على تفاوت بينهما من التفاوت في وقت
الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق
فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة
بان لا مؤثر في الوجود الا الله ثم كيف ونقول لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستقيم
لكم على قواعدكم لانكم تزعمون ان الافلاك بسيطة متحدة او متشابهة في الماهية
فلا يمكن ان يجعل درجة حارة او نيرة او نهارية وتجعل درجة اخرى باردة او مظلمة
او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها لكوكب
آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها
فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا
فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الافلاك
بسيطة وحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة
والمرصودة منها تنفسخ بحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل واحد منها
وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات مختلفة كما عرفت واذا بطلت
الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا
اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لنا احكام مترتبة عليها
لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متشابهة الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة
بالثوابت المتخالفة في الطبائع والآثار في تلك الاحكام ليست لنفس البروج
المتوافقة الطبيعة بل بحسب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها
ومسامتتها وعدمها فلذا الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب

كالتداوير والافلاك الخارجة المراكز الى غير ذلك

في مقابلة الشرف

السيارة

السيارة لحركاتها من الثوابت المذكورة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر
من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يكون فيه كواكب
صغار غير مرئية فاختلاف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب
لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية
عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب مختلفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف
الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة
فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص
كل كوكب بحيز معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة
لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما
يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم
قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين
كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق الخيرات والشرور كلها واما
لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه
خالقا لها للحد اوس اما لانه يوهم ان يكون الشر عادة في فعله كما يقال فلان
شرير اي ذلك مقتضى طبيعته اي طبيعته والغالب على حيزاته اي دأبه وعادته
واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله توقيفية الفرقة الرابعة
النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لان فعله مع العلم بقبحه سفه
ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود
الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه
قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة
او سفه خال عنهما او مشتمل على ... ومنها والكل ممتنع في حقه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتموه
من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا
واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فيجوز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها
فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما يصدر عنه من
امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او خلو عنهما وعلى التقادير يكون
متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر

القائلين باثنين

المعروف بالكعبي

عنه خالص الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاعراض فلا نتيجة ان افعال العباد معللة او معللة
ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع
فعله الغرض لا يعني ثم تحرير ذلك ما الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل ...
الصانع وسواه لو اراد الله شيئا من افعال العبد بوجاده فيه واراد العبد عدمه
منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما
فلا قدرة للاخر على ارادته والمقدور حالف الافعال يقع مقدورا للعبد لان قدرته اتم من
قدرة العبد فلا يتصور منه معاوضة كما يتصور في قدرتي الاثنين لانا نقول معنى كون
قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء
فيتساويان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد عرفت بطلانه فراجع ما تقدم
وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك الغاء قدرته بالكلية
نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية المقصد الثالث
في علمه تعالى وفيه مباحث البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه عندنا وبين الحكماء
وانما نقل عن شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات
كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول فعله تعالى متقن اي محكم
خال عن وجوه الخلل ويشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول
اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما خلق في ابدانها من الجوارح والعظيمات
من الالات المناسبة لها وتعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلق الانسان والحيوانات
التي قد كثرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري
وينبه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
مؤلفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذا من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من متكلم
يعطر لا ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع
الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من موجودات العالم وهو كما هو الا ويشتمل
على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق
للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان يترتب عليه مصلحة
سواء كان عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا اتفاقيا يسبق لنا ما هو

وكيف

المقصد ٣

وكيف دل على الفاعل ونقول ايضا انه اي الملك على اثبات علمه منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه
اوسع من المثلث والمربع والمخمس والانفع لها اي بين المسدسات فرج كما يقع
بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق
من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب
هندسي بلا اله مع انه لا علم لها بما يصدر عنها وما تضمنه من الحكم والجواب عن الاول
ان المراد بالمتقن ما شاهد من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي يتحير فيه
العقول ولا يهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ويكفي في دلالته على علم الصانع
وتوضيحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه
عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح
منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله
لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا لا يمكن الا ما هو
مبدا لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار فهو عالم لان القادر
هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كل قادر عالما
ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله
ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور
قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه والحاصل جعل النوع اللقدر
فالسوال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول
انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع
الكليات وقد بينا فيما سلف على الموجود منه الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل
ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون
عالما بذاته وبجميع معلولاته ورد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل
مجرد عاقل للمفهومات الكلية وهو عمدته الذي يتمسكون به قد مر ضعفه ورد على المسلك
الثاني انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بانه حقيقته وذلك
ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انكم تعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي

عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقة ذلك الذي
ذكروه لابد لهم من دليل سلمناه لكن سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين العاقل والمعقول وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في
الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها لعدم غايتها عنها سلمنا عدم اشتراط
التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء
العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو
معلوله واذا علم ما علم البعيد ايضا لانه معلولها نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي
هو علة وعلم انه علة له اي للشيء الاخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من
وجود العلة وجود المعلول فح نعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات
العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك
كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مشايخنا المتكلمين يعتقدون العلم بالجزئيات
كما يعتقدون العلم بالكليات وذكروا ان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة
الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بها معا واما مسلك الحكماء فلا يوجب الا العلم
كليا لان ما علم بماهية الجزئية كما يستفيد من الاول او علم بعلته كما يستفيد من الثاني
يعلم علما كليا فان العلوم ما يستكثر الاحاد وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة
بكذا في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتعيين الكلي بالكلي
وان كثرت لا يفيد الجزئية فضلا عن تعدده مرة واحدة ومنهنا محل تامل فانهم
زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئية لاستلزامها التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع
ادعائهم الذكاء قد ناقض كلامهم هنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم
من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثالث انه
يعلم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات
دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لان المقتضي في القديم
هو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها

الیه الذات

تنبيه

نسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف
في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان
العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بحاظرها بالضرورة
ونسبة الشيء الى نفسه ح اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل
تلك الصفة بمعنى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي بمعنى
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما
النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من ما بين المذكورتين اعترضت
بالعرض فما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين علمه ومتعلقه لكن
لا نم ان الشيء لا نسبة له الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
وكيف لا يكون كذلك والواحد منا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك لان علمنا
بذواتنا جائز التركيب في انفسنا بوجه من الوجوه سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا
وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان تتصور بينها نسبة فلا يتحقق التعقل
به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط
اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا بعض اجزائه فيكون
العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت
من اين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا اصلا والا لعلم نفسه اذ من علم شيئا علم بكونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك
يستلزم علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لانا نقول لا نم ان من
علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم
من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المحال لزوم امكان
علمه به اي بانه عالم وذكرها لا اخفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم
به بالضرورة والا لجاز ان يكون احد منا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم
الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم

انه علم به وان التفت الى حكم واقع في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة ولذا لزم الامكان
عند المدعي لان امكان الجمع و الجواب انه ان امتنع منه تم علمه بنفسه منعنا الملازمة
وقلنا الضرورة التي ذكرتموه انما هي في ممكنة العلم بنفسه وان امكن له علم
بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وان اتفقوا على بطلان
ما ذكرتموه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه لا يعلم غيره
مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي غير ذلك الشيء من الاشياء
الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم بالشيء عين العلم بها وهو ظاهر البطلان
العلم بشيء مغاير العلم بشيء اخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فتكثر
وانه كثرة محققة غير متناهية في العلم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك
بالتحقيق والجواب انه اي ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات
وذلك لا انا لا نم تعدد ذوات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته
بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات لا امتناع فيه لانها امور اعتبارية
لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول
متميز عن غيره لان العلم انما يقتضي التميز وصفه توجيه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن
هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له
حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف و
الجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه نعم ان المجموع من حيث
هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه والكثرة احاده غير متميزة
كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير
المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف
باللاتناهي لا الامر الذي هو المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد
ان المجموع باعتبار صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال
والثاني ان النزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه
لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تناهي الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي
وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يغني في تميز كل واحد واحد عدم تميز
الكل من حيث هو كل وما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا
لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان نقول لا نم ان

العوز

المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان حصله
تميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجه التميز لا ينحصر في الحد
الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا
ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن
متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات
جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة او فقد اجتمع فيها المانعان
بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى
وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا فيه بل التغير ه
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة
اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء
والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد علم من ه
بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما
يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري
تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى
ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة
معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث عندنا في ذلك الزمان كان حاضرا عندنا
وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان
بالقياس الى المختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا او الماضي زمان هو قبل
زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه غير مختص بمعين من اجزائه لا يتصور

بجزءه

سيحققه حال والماضي والمستقبل فالله سبحانه عالم علماً ازلياً بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها
الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة
ثابتاً ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن موصوفاً بالحيثية
زمانية لم يتصف الزمان بالقياس اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كانت
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه
محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف
وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكرنا من المسلك من ان علمه
بانه وجد غير علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول انا اذا اعتقدنا انه سيقع غير
حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بانه سيقع غير العلم بانه وقع لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع
وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما
اصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بان علمنا
زيداً سيدخل البلد غداً وجلس الى ليلة مجيء الغد في بيت مظلم مستديماً لذلك
العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول الغد لم يعلم انه دخل البلد ولا بد العلم المستمر فكيف
يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول
الغد علم من هذين العلمين حكماً اي انه دخل فيكون هذا العلم متفرعاً
على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الامام الرازي
نظراً الى الاربعين لان محصوله عين ان العلم بانه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً
بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في هذا الحال مشروط به فيكون راجعاً
الى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع

كـ

كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلاً وبالعكس كما اذا علم حاله قبل
حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوماً في زمان غير المعلوم اي مغاير
لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع
الثالث الى الاول والصواب كما سبق في الاربعين انه يمكن العلم بانه علم بانه سيقع
مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت
تغاير العلمين انتهى ويشهد بما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان
قبل الوقوع اعتقاداً انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس
فتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية لينا في وصفي المعلومية والمجهولية
المعتبر تغير في الوجه الثالث وقد علم الامام الرازي وجهاً بواسطة ان ابا الحسين
بعد ابطاله جواب مشايخه الذين يمنع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات
وزعم ان ذاته تعالى مقتضية كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون
الباري في الازل عالماً باحوال وجهات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السالك
من الفرق المخالفين في مسائل العلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب
الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئاً
علم ايضاً علمه به لان علمه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه
لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات
لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل
الاضافات غير ممتنع كما عرفت بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور
الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه نفس علمه بالذات
اليه الاعلام والاتصال فانها قالا كل شيئين اللذين اعلم العلم بها كالعلم بالشيء والعلم
بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما يتعلق بها
تنبيه — العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر في
بيان زيادة الصفات على الاجمال وذكره المفصل لوجوه الاول لو كان له تعالى علمان فاذا
تعلق بشيء وتعلق علمان به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها
اما اجمالاً او تفصيلاً فيلزم تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة
واحدة فهما متماثلان وحينئذ اما قدمهما معاً او حدوثهما معاً لان المتماثلات

يجب اشتراك الكل في اللوازم فان قيل ما جوابكم بهذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالمية تع بشي وتعلق به عالمية منا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث
فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لم ان سلموا في حرفع هذا النقض عالميته تع
تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا الى جهة التعلق
من وجه واحد فلا يكونا متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك الا في وجه التعلق والاتحاد
التماثل اذ المتعلقات بل المتضادات تشترك في لازم واحد فان قيل الظالم يدل
ما ذكرناه على تماثل العلمين فيتم نعرف تماثل العلوم قلنا ان الكلام هناك طريق اخر معرفة
تماثلها فلذلك يتوصل به اليها والا توقف كما في ساير الاشياء التي لا سبيل لنا الى
معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات
قد يختلف فيها كما في الوجود فان وجوده تع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما
وسلم ان المتماثلين لا يبدلان تمايزا بشي فربما كان ذكر الشي مبدا الحكم مختص الثاني
من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له
علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشي غير العلم بشي اخر والجواب ان التعدد
في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها والماذات العلم فواحدة
الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه
ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه
واحد وله تعلقات بمعلومات لا يتناهى فمن جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون
الذات الرابع لو كان تع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة
قوله تع وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله تع وما تحمل من انثى ولا تضع
الا بعلمه ولا يحيطون بشي من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده
علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل
التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل
القطعي على ثبوت علمه المقصد الرابع في انه تع حي وهذا مما اتفق عليه الكل
من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلايل وقد اطبقوا ايضا عليه
اي على انه عالم الاشرف من اتصافهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة
لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به
كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوته

الحى

الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا اخر فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه ولما قوى
ممتنع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مختلفا لها عليها اتفقوا انهما
كلاهما والمقصود الحيوة شي من هذه المعاني في حقه تع فقالوا انها كونه بحيث يصح ان يعلم
ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة
توجب صحة العلم الكامل والقدرة التامة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة
المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة
للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال فلا بد
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان
استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته
مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم
ترجيح من غير مرجح ومن العلوم انه ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه لذاته
لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر ذاته لكن قوله نفس صحة العلم
لمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل

المقصد

الخامس في انه تع مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد اولا من تصوير محل
الخلاف ثم تقريره وتحقيقه بالبرهان اما قول الحكماء ارادته تع نفس علمه بوجه
النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تع
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير
انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء
المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تع
هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده
لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية
ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل
عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائد على الداعي وقال
الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا
وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به

وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واستدلوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة
بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها ذاك الضد من
غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته
الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه
يمكن ان يقع قبله وبعده فلابد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون ساير الاوقات من ثبوت مخصص متصف به والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة
لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع للوقوع
اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية
عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث
يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا صلاحية شيء منها للتخصيص
قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين
والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر
وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت اخر
فيعود الكلام فيها فلا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة
والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي نسبة
الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما
ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا
تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص
فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر
فيلزم الايجاب وسلب الاختيار كما قالت الفلاسفة قلنا اي لانا نقول وقد مر مثله وجوب
الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه ومنها بحث وهو ان
ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد منهما لذاتها
متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم تعلق الارادة بمن
ذات المريد لم يمكن الارادة ويتسلسل وان ارادة احد الضدين
ان كانت مغايرة لارادة الى المتعلقة بالجانب الاخر بلا عن

بهذا الفعل يمكن ان يقع بها

في بحث القدرة

بيان محصل العبارة ... المعنى ان فان قيل ١٢

لم

الارادة

الارادة الاول فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة
وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك
فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب فاذكره
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل ما يمتنع
للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي
كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما اخترناه
مع الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء بدعوى الضرورة في استواء
نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا
البحث الثاني ارادته تع قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى
المختار الذي هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة
وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة الجبائيان
وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تع فكأنه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه
الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها مستلزم ان لا يكون صفة
وهو ضروري البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المحدثات المقترنة بالمحل
التي تحدث في المادة وذكروا ان المعد المخصص وقوع المقدور على صفة معينة
بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر
المخصص للاشياء والمحدثات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها
وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة والقضايا
الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية
والاظهر ان يقال توجيه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم علموا ان مخصص
الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا اذ لو كان موجبا قبله لزم الترجيح
من غير مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا بحدوثها
ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تع التزموا انها قائمة بذاتها و
قالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تع ويعرف بطلانها بما ذكرنا
من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول

فيبطل قول المعتزلة ١٢

والله لم يكن لا دانية التسلسل ١٢

علم

اي وثبات القدرة ١٢

الاقوى الوجود والا كان ظله وحكاية عنه كما مر ١٢

الامور

الاستعدادات

وقيام الحادث بذاته تع قدوم بطلانه **خاتمة** في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تع
مريدا قال الامام الثالث في الاربعين كونه تع مريدا اما ان يكون لنفس ذاته وهو قول
ضرار واما ان لا يكون لنفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار
كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة كالحكاية فتكون
اما معللا بذاته تع وهو القول الاول واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل
بمعنى قديم قائم بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تع
وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم
بذات غيره تع ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلم ونشك في كونه
مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس
والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا تقوم
الحادث بذاته تع وخاصة بلزوم عرض لا في محل وان نسبته ما لا محل له الى جميع
الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تع مريدا بها
اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تع لا في محل كذلك الارادة لا توجب
اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت **المقصد**
السادس في انه تع سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين
محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات
الدينية والقران والاحاديث مملوءة به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى
حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه اتصف بهما او بضدهما
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه
بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات
لا صحة لها الاولى انه حي وحيوته مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر
وانه ممنوع اذ حيوته تخالف حيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف
ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة
صحتها علينا بسبب حيوتنا المتوهمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما
وهو ايضا ممنوع بل هما عدما ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر
اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا واما اتصافه بعدمهما مع

اسناد

اي اتصافه بالارادة

الاختصاص

بصفة

اسناد القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها
بينها المقدمة الثالثة ان المحل القابل عن الشيء وضده لا يخلو عنهما ولا دليل عليها
وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة
الرابعة انه تع منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان
ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وح فليعول عليه اي على الاجماع في هذه
المسئلة ابتداء اذ قد اتفقوا على انه تع سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع فيكون
موته كسائر السمعيات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها
بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حقيقة الاجماع اذ تتجه
على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في
اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة
مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين
فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة
بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم
الضروري فانه تطويل بلا طائل فنقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة
كما ذكرناه **تنبيه** قد تعلم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان
الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم بمتعلقه الذي
هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه
فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللخصم
في هذا الابطال مناقشة قد عرفت هناك فنقول زعموا ان السمع والبصر
نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين راجعين
الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه سميع
بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقل ان اراد بالمعتزلة
الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف

بلا

بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه سوى ما ذكره ولولا فان اثبات صفتين شبيهتين بسائر الحيوانات
وبصرنا مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج
على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التأثر المذكور محال في حقه تعالى
والجواب منع ذلك والمعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من
حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به
وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى
مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني انه يلزم
السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه وهو خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل
لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا وان خلونا عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب
انتفاءهما في ذلك الوقت المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه
تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته
سواه وانه اي تصديق الله له عبارة عن كونه تعالى او هو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا توقف
صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم ان كلامه
لمعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه وثبت الكلام بان لا تكون المعجزة
من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم صدق الآتي به ثم يثبت
كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له
وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في
الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان
منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت
الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على
التفصيل المذكور والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه تعالى حروف وصوت
يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان
فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل

يا

عند من يجعل العلم من مقولة الانفعالات

المقصد

عليهم السلام

موقوف

قدم

ثم

بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء
الآخر منها فيكون كل اي الحرف المشروط اولا فلا يكون قديما وكذا يكون الحرف الآخر
انقضاءه فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منهما من الحروف التي لها
اول زمان وجوده ولكونه او اجتمعا فيها تكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة
في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته لتجويزهم قيام الحوادث
به فقدحوا في الوجه القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل
يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
خلافا للحنابلة فهم اخذوا بصحة القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى
صفة له وهذا الذي قالت المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم
قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول
هو الكلام حقيقة وهو قديم بذاته فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف
العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة
عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل بالعبارة والطلب الذي هو معنى
قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير
غير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه
اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان
المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة
مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات
في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب وعلمه بان المتكلم اخبره او يصير سببا
لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك
موجودة في الخبر والامر مغايرة لما عداها من الامور المغايرة والمختلفة وليس

اذهم

يجب عليه انه اذا جعل قد يخبر بالاعلام او يامر بالامر بل وح لا شبهة معنى نفسي مدلولا عليه بالعبارات مغاير
للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده في كلامهم بل الموجود منه هو لو ان العبارات في الخبر
راجع الى العلم العام بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه
فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك
فاعلم ان ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني
المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما وانا
وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا
قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته
فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم
الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع والقائلون على حدوث القران
مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي او اللفظي بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ
لا يكون لهم حجة علينا والكبرى علينا اي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان
يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة ... وح نتعرض لهذا المتقدم ذكر
القران في نفي الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم اصلا في ذكر الادلة
المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية
وتنبيها للطلاب لكي في مزالق الاذهان وهي من المعقول اما المعقول فوجهان الاول الامر
والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني
لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم
في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته وكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق
بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى
عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا
معا وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من الناقل فان القدرة لما صح تعلقها
بوجود ... لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك
السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظي واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب التعلم
من ابن سيولد وورد عليه انا لا نجد في باطننا سوى العزم على الطلب وتخيله
وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قبيل غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من طلب منه شي محال والجواب عن الثاني ان الشي القديم

الاوهام

والمنقول ح

[illegible]

الصالح

الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة
فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل
مخصص القدرة هو الارادة فما هو في الكلام قلنا مخصص تعلق الكلام الى ... التسلسل
قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون
بعض فلا تسلسل علمكم واما المنقول فوجوه الاول القران ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
انزلناه وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من
ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا
الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردناه قلنا
له كن فيكون وقوله كن هو منشم كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه
جزاءا له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر
عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم
على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال
ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين
والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران
مركب من الايات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا
يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه
الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع
لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القران معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة
المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا لحدوثها والا اي وان
لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له اي بذلك
المدعي وتصديقه السابع انه اي القران موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه
لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله تعالى
شيء وعاءه يا رب القران العظيم وما ربك من شي والقران مربوب كلام ... والمربوب
محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي كانا انزلناه انا ارسلنا ولا شك
انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع
في الماضي ولا تصور ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة

اي القران ٣٣

اشارة الى بيان الكبرى ٣٣

اشارة ... الى ...

من ح

دواقع فی القرآن وهو زخ او اشعار ولا شی منها مستور فی الکلام لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه و
الامام الرازی جعل هذین الوجهین فی الاربعین من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب
عن الوجوه الخمسة انها تدل على حدوث اللفظ کما لا یخفى على المتامل وهو غیر المتنازع
فیه کما حققناه تنبیه کلامه تعالى واحد عندنا لما مر فی القدرة من انها لو تعددت
لاستندت الى الذات اما بالاختیار واما بالایجاب وهما باطلان اما الاول فلان القدیم لا
یستند الى المختار واما الثانی فلان نسبته الى جمیع الاعداد سواء فیلزم وجود قدر لا یتناهى
واما انقسامه الى الامر والنهی والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلک الکلام
الواحد باعتبار تعلقه بشیء على وجه مخصوص یکون خبرا وباعتبار تعلقه بشیء آخر او على وجه آخر
یکون امرا وکذا الحال فی البواقی وقیل کلامه خمسة من الاقسام المذکورة وقال ابن
سعید من الاشاعرة هو فی الازل واحد ولیس متصفا بشیء من تلک الخمسة وانما یصیر احدها
فیما لا یزال واورد علیه انها انواعه فلا یوجد دونها وحینئذ یلزم اذ الجنس لا یوجد الا فی
ضمن شیء من انواعه والجواب منع ذلک اذ لیس انواعه تحصل بحسب التعلق یعنی انها لیست
انواعا حقیقیة له حتى یلزم ما ذکرتم بل هی انواع اعتباریة تحصل له بحسب تعلقه فلا استحالة
فی ان یوجد جنسها بدونها وحینئذ فلیس کلام ابن سعید بعیدا جدا کما توهم
تفریع على ثبوت الکلام النفسی وهو انه یمتنع علیه الکذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهین
الاول انه ای الکذب فی الکلام الذی هو عندهم من قبیل الافعال دون الصفات قبیح
وهو سبحانه لا یفعل القبیح وهو بناء على اصلهم فی اثبات حکم العقل بحسن الافعال
وقبحها منقسمة الى الملازم وستعرف بطلانه الثانی انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز
وقوع الکذب فی کلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسایر ما اخبر به
من احوال الآخرة والاولى وفی ذلک فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب علیه تعالى عندهم
فلا یجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا یجب علیه شیء اصلا بل هو متعال
عن ذلک قطعا واما امتناع الکذب علیه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص
على الله محال اجماعا وایضا فیلزم على تقدیر ان یقع الکذب فی کلامه ان نکون نحن
اکمل منه تعالى فی بعض الاوقات اعنی وقت صدقنا فی کلامنا وهذا الوجه انما یدل على ان
الکلام النفسی الذی هو صفة قائمة بذاته یکون صادقا والا لزم النقصان فی صفته تعالى مع کمال
صفتنا ولا یدل على صدقه فی الحروف والکلمات التی یخلقها فی جسم دالة على معان مقصودة
ولما کان القایل ان یقول خلق الکاذب ایضا نقص فی فعله فیعود المحذور بعینه اشار

الی

تنبیه

للوجب

وایضا التغیر على القدیم محال

من غیر ان تتغیر فی نفسه

لانه ایجاد الاصوات و الحروف

تکمیل بانه

فلا یکون کلاما

الی دفعه بقوله واعلم انه لم یظهر لی فرق بین النقص فی الفعل وبین القبح العقلی فیه فان النقص
فی الافعال هو القبح العقلی بعینه فیها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنکرون
للقبح العقلی کیف یتمسکون فی دفع الکذب عن الکلام اللفظی بلزوم النقص فی افعاله تعالى
الثانی انه لو اتصف بالکذب لکان کذبه قدیما اذ لا یقوم الحادث بذاته تعالى فیلزم
ان یمتنع علیه الصدق المقابل له لان الکذب والا لجاز زوال ذلک الکذب وهو مح
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق علیه باطل فانا نعلم
بالضرورة ان من علم شیئا امکن له ان یخبر عنه على ما هو علیه وهذا الوجه الثانی ایضا
انما یدل على کون الکلام النفسی صادقا لانه العلم واما هذه العبارات الدالة على الکلام
النفسی فلا دلالة للعقل على صدقها لانها حادثة فیجوز زوالها بحدوث الصدق الذی یقابلها
مع ان الله عندنا هو سامع صدقها الثالث وعلیه الاعتماد لصحته ودلالته

ودواقع في القرآن وهو زخ او انهار والاثني منهما سعور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

الامام الرازي جعل حدوث الاصوات في الاصحن من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب

عن الوجوه الخمسة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع

فيه كما حققنا

تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت

لاستندت الى الذات اما بالاختيار واما بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا

يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبته الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا متناهي

واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام

الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر

يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة معاني الاقسام المذكورة وقال ابن

سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها

من فوايد المحقق عضد الملة والدين الايجي

اعلم ان الاصحاب لما رأوا اجتماع النتيجتين المتنافيتين الحاصلتين من قولهم الكلام

صفة لله تعالى وكل ما هو صفة لله تعالى فهو قديم فالكلام قديم والكلام مرتب الاجزاء متقدم

بعضها على بعض وكل ما هو كذلك فهو حادث فالكلام حادث مع كل طائفة منهما مقدمة كالمعتزلة

للاولى والكرامية للثانية والاشاعرة للثالثة والحنابلة للرابعة والحق ان الكلام يطلق

على معنيين على الكلام النفسي وعلى الكلام اللساني وقد يتعمم الاخير الى حالتين له ما في المتكلم

بالفعل وما للمتكلم بالقوة ويتبين الكل بالضد كالنسيان للاول والسكوت للثاني والخرس

للثالث والمعنى يطلق على معنيين على المعنى الذي هو مدلول اللفظ وعلى المعنى الذي هو القايم

بالغير فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان المراد به مدلول اللفظ حتى

قالوا بحدوث الالفاظ وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التكفير لمنكر كلامية ما بين الدفتين لكنه

علم بالضرورة من الدين انه كلام الله تعالى وهو مكتوب كلزوم عدم المعارضة والتحدي بالكلام بل

نقول المراد به الكلام النفسي بمعنى المعنى الثاني شاملا للفظ والمعنى قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب

في المصاحف مقروء في الالسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة

كما هو المشهور من ان القراءة غير المقروء وقولكم الكلام مرتب الاجزاء قلنا لا نسلم بل المعنى الذي في

النفس لا ترتيب ولا تقدم ولا تاخر كما هو قايم بنفس الحافظ ولا ترتيب فيه نعم الترتيب انما يحصل

في اللفظ بضرورة عدم مساعدة الآلة وهو الذي هو حادث ويحمل الادلة التي تدل على الحدوث على حدوثه

جمعا بين الادلة وهذا البحث وان كان ظاهره خلاف ما عليه متاخروا القوم لكن بعد التامل يعرف

حقيقته والحق ان هذا المحل محمل صحيح لكلام الشيخ ولا غبار عليه فاحفظه والله يقول الحق وهو يهدي

السبيل

تمت الرسالة

الى وقوعه ثم قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص

في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما اختلفت العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون

للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله

الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحوادث بذاته ثم فيلزم

ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب فلا يكون قديما

فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم

بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا

انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام

النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها

مع ان الكلام عندنا موجبا لصدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته

على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي صلى الله عليه وسلم بكونه صادقا

في كلامه وذلك اي خبره عليه بصدقه مما نعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان

اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه

تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه السلام انما نعلم بتصديقه تعالى

وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب

ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا اثبت

صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر وهو تصديق فعلي القولي

ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما تستقف عليه واعلم

ان للمصنف رسالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب

ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير

فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده

مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا

لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها

ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم

اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام

الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء

والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية

الكلام

فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون النفسي عنده امراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما قيل من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة **المقصد الثامن في صفات اختلف فيها** وفيه مقدمة ومسائل اثنا عشر فالمقدمة هي انه قال بعضهم صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنهم بعض اصحابنا مقتصراً في نفيها على انه لا دليل اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل على الشيء لا يفيد وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد انتفاء لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غير ما عرفناها لكنا لا نعرفها اذ لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص والاول لا يدل منها على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته او سواء التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه العلم بالابوية صفات الغير او بان يقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا نسلم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل انما يعرفه كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض ويجوز ان يكون لهم طريق الى ما لا يكون لغيرهم ولكن الانصاف ان كثرة المتكلمين بسبب ترك التكلف به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر وبيانها في المسائل الاثني عشر الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه اي دون البقاء كما في الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء

اول

لا انه انه الطريق سوى ما ذكرتم ... توبا وحراما ... صحـ

معرفته صحـ

ان اختلف ... الحق القائلين بالصفات الازلية ... صحـ

المقصد ٨

البقاء ٦

و

واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لا انه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوداً زائداً لكان الحدوث ايضاً وجودياً زائداً لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الكل اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثاً مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امراً زائداً وحله تحقق ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد وجودية البارئ مع الحادث وكذا زوال الاتصاف ايضاً لا يقتضي وجودها لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال الاتصاف بها ونفاه اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء امراً وجودياً لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقياً لم يكن الوجود باقياً لان كونه باقياً انما هو بواسطة البقاء والمفروض زوال الوجود يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معاً والجواب ان البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا اورد عليه ان الجواب انما يكون بجوده حسب كونه اعتبارياً كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضاً لان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجاً اليه وكان مستغنياً عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضاً فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غايته ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معاً **تنبيه** اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات ويريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات ولفظ بانه معنى يعلل به في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول

بعد صحـ

البقاء صحـ

ينفي وجود الوجود والوحدة صحـ

صحـ

... الثبات ... صحـ

تنبيه

الوجود صحـ

من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا او لا ينفي الثاني
لان البقاء اذا كان امرا عارضا للوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له تعالى تغير
والوجه السابق ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا
على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور

٢ القدم

الصفة الثانية القدم واجاب الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم هو معنى
زائد على ذاته و اثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة
موجودة زائدة ما مر في البقاء ونحن نعرف منهما ان اهل العلم قد يطلق على
التقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تع كالعرجون القديم والجسم لا يوصف
بهذا التقدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون
موجودا زائدا على الذات الجواب وكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا يجوز مع
منقطاوله باطاله اي امتزج ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منها وحمل ما مر
على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصه اي يختص بابطاله انه ان
اراد به اي بالتقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا او اراد صفة
لاجلها لا اختص الباري سبحانه بحكم فاثبتوه لكن كلام ابن سعيد بذلك
الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه تع مختص بمعنى لاجله
ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك
ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي
معلل بالقديم لا ينفك قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف
الثبوتية او غيرهما من المعاني فالتقريب اي فغايته تصور ذلك المعنى
المراد او لا ثم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا بهذا الذي اوردناه
ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا

٣ الاستواء

الصفة الثالثة الاستواء الذي وصف له تع بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى
اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء
الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمر على العراق من غير سيف
ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم

ترکناهم

ترکناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب
و المقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق بعض الامور التي تستحيل في حقه تع وايضا لا فائدة
لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار
الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تع غالب على امره نعم ربما فهم سبق
تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني
بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ تقرر في الاوهام ان العرش اعظم
الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من
التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى
اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو ان الاستواء
ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله تع ثم استوى الى السماء اي قصد
اليها وهو بعيد اذ ذاك يتعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب
الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات
السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل في اثباته
على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد
به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق الوقف مع القطع بانه ليس

٤ الوجه

كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء
هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة
ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قوله الاخر ووافقه القاضي انه الوجود
وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر

تنبيه

مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة والجوز
ارادتها في حقه تع ولم يوضع لصفة لكن قوله لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله
المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما تعقل
وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات ومع الصفات فان الباقي

٥ اليد

هو ذاته تع مع جميع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله
يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ
صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين
وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز ان

عن العلاقة فانه شائع وخلقته بيدي اي بقدرتي الكاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق
آدم مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه
في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين
بالعبودية لا لكل في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد
مجاز عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال
بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا ملائم في نسبة الخلق الى اليد وقيل هو
زائد وهذا انكره لما تقدم من مذهب السلف وقد يوجد في بعض النسخ
بدله وقيل صلة زائد اي لفظة يدي زائد كما في قوله دعوت لما نابني مسورا
فلبى فلبي يدي مسور صرح في غاية الركاكة وحقيقة كما في الاول اي كالتحقيق الذي
ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن صفة
معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع ٦ العينان
على عيني وقال الشيخ انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام
فيه مامر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب
الاجمال فوجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم
الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل ٧ الجنب
موصفه زائد وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب
عاشق له كبد حري وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك وترقرق السراب
ما تلالا منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق او دار الحباب
يقال لا تجنبه اي بجانبه وجهته الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام في اثناء ٨ القدم
حديث طويل فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية
لغيري حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها على بعض وتقول قط قط بعزتك
وكرمك وفي لفظ يقال لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب
قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع
نفسه عن امتثال التكاليف مما سلف اليه كيف وقد ورد في رواية
انس في اثنا حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها الصفة
التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع ٩ الاصبع
الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن

كلف

كلف واحد يصرفه كيف شاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليد
الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة ١٠ اليمين
التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبتها الحنفية صفة زائدة على السبع ١١ التكوين
المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل كن سابقا على كون الحادث
اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان
القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فالتكوين الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون واجيب بان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح
اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يحصل بالغير بل اي بامكان الشي في نفسه محل
المقدورية فعال جزء المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع
فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فيستغنى
عن اثبات صفة اخرى كذلك اي تكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة
التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى المباشرة والايجاد من الفاعل الصحة
المقبول في نفسه وبين الصحة هي امكانه الذاتي للممكن تحليلها بغيره واما الصحة
الاولى بالقياس الى الفاعل ومحلله بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها
يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشي المقدور له فلا يحصل
بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين
يصلح اثرا لها اي للقدرة واما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص
بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ومع لا حاجة الى مبدأ للكون غير
القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة
المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي والكلام اثبات الجارحة
كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا ككفوف وقيل ماول بالتدبير
يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان اللطف
في تدبيره وبيان انه وجد روح اللطافة فان البرد يطلق على كل روح وراحة
وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ولمنع حمله على
حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ماول بظهور تباشير الخير
في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير

الجواب عشرة بالتانيث وهذا ما وقع لصاحب المفصل واعترض عليه ابن الحاجب

والامر والكلمة والخلق والاحداث والاختراع

الخير والنفع منه وبعده والنواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا عنه ومن كان له رسوخ
تقدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل
والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا
عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان
وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يمكن ان يتعلق به كالرؤية
والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية والكلام في الصحة وفي
الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المثبتين الى الملة قبلنا في مذهب الاشاعرة لها انه تعالى يرى
ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجتمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا
والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه
آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية
وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير
محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو
الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وان في الثانية زيادة ليست في الاولى فقالت الفلاسفة هي اي تلك الحالة المغايرة والزيادة
عائدة الى تأثر الحدقة لا الى الزيادة في الانكشاف فمعنى الرؤية والابصار لوجوه
الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس
حاضرة عنده لا تأتي له ان يدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك
الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد
ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا
ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد
تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث
ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر
الرائي بعد رؤيتها الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها

المرصد

اى المثبتين ٤

فايدة النقل ان فيه تفصيلا ٤

يعنى انه لا دليل عليه

زيادة ص

اى

اي تأثر الحاسة منه بل منعها لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه
يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي
الى التأثر فلا دلالة لهم عليه فلا يتم اي فلا الابصار بتأويل الرؤية سوى تأثر
الحاسة ولا في شيء ونفيه بعدنا مجازا ان يخلق الله سبحانه في عين الانسان تأثيرا
وقد ينسبني ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة
ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما
ولا في جهة فيستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يجوز ان
ينكشف انكشافا تاما لعباده اكشف من القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة
وان حصل لنوريتها بعد بالنسبة اليه ثم الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به
اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا
رؤيته تعالى لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة
فهو عندهم مما يمنع وجوده فضلا عن رؤيته وسنرد عليك زيادة تحرير لمذهبهم
وقد يستدل عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
المسلك الاول النقلي وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من
المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن
تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج
به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه اما ان يعلم
امتناعه او جهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل نقول ان الاحاد المشوبة اذ المقصود
من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة اي علق الرؤية على استقرار الجبل
واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن
صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض المتعلق الاول لم لا يجوز الاول ان موسى
لم يسأل الرؤية بل يجوز ان يسأل العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى اعلم وكأنه قال اجعلني عالما بك
علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين
والجواب ان الرؤية وان استلزمت العلم لكنها اذا اطلقت بالي فبعيد
جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان

ان الله تعالى يرانا كذلك تأمل

اي تحصيه الموصوف بالخواص ٤

اي الدليل النقلي الذي عول عليه الشيخ ابو منصور الماتريدي ٤

النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر الى ان احتمل معنى العلم الا ان استحالته فيهم ظهورا بالى
مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل هنا فوجب حمله
على الرؤية على تقلب الحدقة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم
نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري به سبحانه لانه
يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه بمرتبة ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب بحكم
الحاضر المشاهد وما لم يحصل لهم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان
يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل
السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله
ارادة ذاته بل سأل ان يريه علما وامارة من علاماته واماراته الدالة على الساعة وتقدير
الكلام انظر الى علمك بحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فمعنى انظر اليك نحو
واسأل القرية اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني
علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغدادي منهم والجواب انه خلاف
الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه
نفي لرؤيته لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما
ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب
قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الاية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد
من قوله لن تراني على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر
مكانه لا يلائم رؤيتها لان الاية في تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه
انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا
عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية
فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة في قطع دابر
اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وهذا تاويل الجاحظ و
متبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا
فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع كما في نحو عليه
ان يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند
قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة والا اي وان لم يكن مصدقا منهم بل كان القوم
كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار

تدكدكت الجبال لهيبة الله اي صارت دكاوات اي تراب من طين

اي العلامة

فايدة هذه المقدمة استقامة الجواب

كما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا الآية

لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف
يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم
الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول
لانهم لم يريدوا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع
ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا
مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا وقولهم او تنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول
امرا ممكنا في نفسه فالمنكر لله عليهم ما دل على صدقه بمعجزاته وردعهم عن تعنتهم الرابع
من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد
دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت
من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت جنسين وانما سأل
هذا السؤال وفعله فعل ابرهيم وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة بما يعتقده وعلمه بالعلم
المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه لما وضع توجب
تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك تاول قول الخليل تارة بما يضعف
وهو انه خاطبه جبرئيل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب
الرب وجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف
يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا
خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابرهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء
ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه اي يمكن موسى ذلك اي طلب التأكد من غير ارتكاب
سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب
لها فيكون طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك
الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية
لان المقصود من البعثة معرفته عند تأسيس التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل
قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر
ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته والما

لاصلاح كلام الشيخ ... الكلام

فايدة المقدمة السابقة تظهر هنا

منه رحمه

منه رحمه

من جعل الوجوب شرعيا فمعناه يجوز ان لا يكون اشريعة موسى آمرة بمعرفة انه يستحيل
رويته او يعلم موسى امتناع رويته والسوال بطلبها صغيره لا تمتنع على الانبياء والجواب
التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون
آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء — الشنعاء
التي لا سالكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم
بالاستحالة وهو مما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر
على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشبه بالتجسيم على رايكم لا يعد من الصغاير بل من الكباير
التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغاير يقول في جوازها من الانبياء
ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه في وجهين الاول انه
علق الروية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم
بيانه انه لو علقه اي وجود الروية عليه حال سكونه لزم وجود الروية لحصول الشرط
الذي هو الاستقرار وهو بكر فاذن قد تعين انه علقه حال الحركة ولا خفاء في ان الاستقرار
حال الحركة محال فيكون تعليق الروية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق
بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون
او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا
اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمانها
ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة وانما المحذور فيه وانما المحال
هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين للوقوع معا في وقت الآخر على صاحبه
الثاني من الوجهين انه لم يقصد في التعليق المذكور بيان امكان الروية او امتناعها
بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم
امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشي في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه
لزوما قطعيا والحال هنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما
ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط
والمشروط لانه حينئذ منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فايدة التعليق
ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر
من اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا
لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط اللغوي المحض ترتيب كل متعلق

نسخة الشادرة ... لفظ الشرط

عليك في المقام الثاني مما دل على وقوع الروية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهه
فلا نطول بذكرها بمحاسنها الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب
المسلك الثاني من مسلكي صحة الروية هو العقل والعمدة في المسلكين العقلي مسلك
الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى
الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضا قائما
بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطويل مثلا ان قام بكل جزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والعرض هي روية الجواهر التي تركب منها — وفيه نظر مرتفع ما سبق
الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة — زاد قوله مختصة لترتب عليه قوله والاتفاق كما تأمل
بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق
امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة بحال الوجود
ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود و
العدم على سواء وهذه العلة المصححة للروية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشي مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور
المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في حقيقة نتوهم كونها مصححة سوى هذين
لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بالعدم
ولا بما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن
هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة في حق الله تعالى
فتتحقق صحة الروية وهو المط واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح روية كل موجود — هذا نقض لما
كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول

ويقول الالزم من صحة الرؤية لشئ تحقق الرؤية له واما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها
لجريان العادة من الله تعالى بذلك اي بعدم رؤيتنا فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق
رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد
عليه النكير اي الانكار ويقول هذا مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية
ونحن نقول ما هو الا انكاره الا استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية والحقائق
اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول
الخالصة عن الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه
فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض
المذكور من وجوه الاول لانم انا نرى الا العرض والجوهر مقابل المرئي هو الاعراض فقط فانك
ترى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما
الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونها مقدارا
قائما بالجسم بما فيه كفاية فانا وجدنا المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم
من الهيولى والصورة وقد عرفت بطلانه بالاحاجة للاعادة ونزيد هنا لابطال وجود
المقدار العرضي انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة
كونها طويلة جدا وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول
الى شئ سوى الاجزاء فالمرئي من تلك الاجزاء عرض قائم بها وايضا فالامتداد
الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والانقسام
المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وان كانت متلاقية متفاصلة وهو
ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء
فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فيرجع الطول
الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة
وهو المط الثاني من وجوه الاعتراض لانم احتياج الصحة الى العلة لانها الامكان
والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة
والجواب حينئذ المعارضة بما سبق فيه اي في باب الامكان من الادلة الدالة
على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا مؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية
او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة

انه

انه اي متعلق الرؤية او موجود لان العدم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه
لانم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية
ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض تماثل
صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم
مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما
واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل و
المعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب
قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية
واحد منهما اي من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه
هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها
فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هي واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة
متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام
فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه
والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو
سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها
اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم تكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق بينها
اعني خصوصية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة
تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولا لنا فقد
تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لانم ان المشترك
بينهما اي الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب
انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود
والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم
وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منها متعلقا للرؤية

اشارة الى انه ليس بالتعليل

هوية ما

وهذا معنى كونها علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ه منه

واما لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا
بالبصر والان نعلم فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما
وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو
الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القدم وانما هو الحدوث وقد ابطلناه
ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نم ان
الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها
كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية
لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية
فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية
الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا ذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم
امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى الدليل لكونه
مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف
وقد جزم الشيخ القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء
مشتركة حتى يكون حقيقة العدم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة
الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية
كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود
عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا
السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي ومعظم الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده
كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك ولما لم يكن
هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية
لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية بحيث يجب
الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية يتحاذ بها امر مشترك بين الموجودات
باسرها بالضرورة وما ذكرتم من ما به الافتراق كالانسانية والفرسية ونحوها
والتي يمتنع الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على ما بيناه فتباين
الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي ماهيات وخصوصيات
للهويات المتباينة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بان

قوله لان المذكور ان الحادث هو الوجود مع اعتبار عدم سابق ١٢

يستلزم هذا الاشتراك اشتراكها المكشوف الاشتراك به فما ذكره الشيخ من ان وجود
كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو عينه مفهوم ذلك
الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود
وهو هويته ليس هاهنا هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم
وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح وان الاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في
الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود بلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي قررناه وبين اشتراكه
بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود
عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام من مزال الاقدام
مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير
لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات
عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يلوح بادي
الراي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك
الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه والله الموفق في ادراك الحقائق والاهتداء
الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة
في اللازم كانت صحة الرؤية تابعة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب نعلمه مما قدمناه اليك وهو ان
المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون
الشيء ذا هوية لا خصوصيات الهويات والموجودات كما في الشبح المرئي
من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور
هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج
المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف
ان منع الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم
الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان الادراك المسمى بالشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال

وسيلة الى تحصيل اجزاء المدارك وما يتعلق به من الاحوال الاخرى الى هو كل شيء
فهو كذا وفي هذا التوجيه تكلفات لا يخفى عليك اذا تأملت فاخذ الاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليس الا
اختيار الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد قرعها
المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة اي في
الدار الاخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين
فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا
مع القول بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين
الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو
اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه
كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية
فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة
الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب
بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة
الجزئية والسالبة الجزئية معا فليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر
مشترك بل هو تفصيل وموافقة لكل طائفة في احدى المسئلتين والاخرى كما في ما
نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول
بالجواز والقول بعدم الوقوع ولم يستلزم منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد
من قولي التفصيل ما قال به طائفة من طائفتي المجتهدين والا لكان خارقا لما قال به
الطائفة الاخرى وهو الذي ذكرناه في مسلكنا هذا كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي
والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما كالشافعية
والتفصيل فيهما مما لم يقل به احد من الامة وكيف لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع
بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل
ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود
والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار
ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي

اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم
يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى
الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف به
وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من
حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الآية موصول
بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعا في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض
عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول
به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر
ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل
ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي
حذيما اي فيما عندي ومعنى الآية عند ربها منتظرة نعمته والجواب
ان انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار موت الاحمر فلا يصلح ان يكون الآية
بشارة مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن
الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته لعلمه فانها اجل النعم واكرم الكرامات المستتبعة
لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسه الثاني ان النظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب
حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل
الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون انتظار الحجاج لظهور الهلال والجواب
لا نسلم ان النظر ههنا ايضا ذكر من الامثلة للانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء
ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كما ذكر في المشبه به
على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار
وفي الثاني اي ناظرات الى محمد عليه وهي الطلوع في العرف وذلك يرجع اليه الابيات في الاشعار
او ناظرات الى آثاره اي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة

التي ارسلها اللائم لنصره المؤمنين يوم بدر ورد بعض الرواه ان الروايه هكذا وجوه يومئذ ناظرات
يوم بكر وان قايله شاعر من اتباع مسيلمه الكذاب والمراد ببني بكر بنو حنيفة القتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمه وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي المثال الثاني مرون
ربحانه ويكون النظر المجرد عن الصله للاوثه كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح
حمله عليه في الآيه اذ الى البحار بشارة لما مر من ان انتظار النعيم بعد وصوله سرورا والثالث
من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقه تقليب الحدقه لا الرؤيه يقال نظرت
الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤيه لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته
ولو حمل على الرؤيه لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤيه لا تنظر اليها
وانما ينظر الى تقليب الحدقه وقال تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى
محمول على تقليب الحدقه لما ذكرنا ولانه يوصف بالشده والشزر والازورار والرضى والتجبر
والذل والخشوع وشيء منها لا يصح صفة للرؤيه بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقه نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقه ليس هو الرؤيه وهو ظاهر فلا يكون
النظر الموصول بالى حقيقه فيها والا لزم الاشتراك والاصل عدمه ولزوما عقلا حتى يحسن تحقق
تحققها بل لزوما عاديا مجالا للتجوز ثم نقول انه للرؤيه مجاز ولكنه مجاز لا يتعين
كونه مرادا في الآيه لجواز ان يراد ناظرة للانعم لله ولم اى والى نعم ربك هذا الاحتمال
لا ذكر المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقه للرؤيه بالنقل النبوي من ذكره فلا يكون حقيقه
في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقه لتقليب الحدقه لا تجد نفعا اذ قولك نظرت
الى الهلال فما رايته لم يوجد نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال
وان سلمناه فلعل ربما تحدث المجاز ونقام المجاز الى مقامه وهو الجواب عن قولهم ما زلت
انظر الى الهلال حتى رايته اى الى مطلع الهلال والبواقي من الامثله كلها مجازات
اي النظر فيها واقع مجازا عن تقليب الحدقه من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤيه
على سببه الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقه في التقليب الذي ليس
بمراد يجب حمله في الآيه على الرؤيه مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة والى الاشارة
بقوله مع ان الاضمار الذي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وثوابه وآثار رحمته والقرينه مهملة تعينه
لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لكنه فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول انما تقليب
الحدقه طلبا للرؤيه بدون الرؤيه لا يكون نعمة بل يصير نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآيه
وتقليب الحدقه مع الرؤيه حقيقه المجوز وحده فلا يجوز اليه الاضمار تعليلا للامر

صلاو

خلاف الاصل فان تقليب الحدقه يكون سببا عاديا للرؤيه واطلاق اسم السبب للمسبب
مجاز مشهور فلتحمل الآيه على التجوز عن الرؤيه بلا اضمار شيء هو المختار وانت لا يخفى عليك
ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفه حيث تعارضها ظواهر للتعويل
عليها في المسائل العلميه التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع
قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكره تحقيرا لهم فلزم منه كون
المؤمنين مبرا عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل راءين له وهذا المسلك
ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامه
قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤيه المسلمين لصحتها وعلى كون الآيتين الاتيين
محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام
الثالث في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقليه ونقليه اما العقليه فثلث
الاولى شبه الموانع وهي ان تعالى لو جازت رؤيته لرايناه الآن والتالي باطل لنا
ظاهرا واما بيان الشرطيه فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات
كلها لانه اي جواز الرؤيه حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا تتصور
انفكاكه عنه في شيء من الازمنه فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته
الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤيه في زمان وجب
حصول الرؤيه في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن
لا نراها وانه سفسطه رافع للوثوق عن القطعيات وشرائط الرؤيه ثمانيه امور الاول
سلامه الحاسه ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامه الابصار
وينتفي بانتفائها والثاني كون الشيء جائز الرؤيه مع حضوره للحاسه بان تكون
الحاسه ملتفته اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شيء اخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابله
كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا
والخامس عدم غاية اللطافه بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجمله وان كان ضعيفا
والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع
عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكليه والثامن
عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو
ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات

المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حصوله لكان المعتبر في الشرط السادس ثم لا يعقل من اجتماع
الشرايط في حق رؤية لعدد الاسلمه الا صحه الرويه لكون السنه المواتي منها مختصة
بالاجسام وسماه الشرطان المعتبران في رويته حاصلان الان فوجب حصول رؤيته والجواب
عن علم الشبه اما اولا فلانا لا نسلم وجوب الروية عند اجتماع الشرايط الثمانية وذلك
لان وسلمكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا
لانا نرى بعض اجزاءه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته
سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسط خط قائم عليه اي على سطحه ينقسم بذلك الخط
المثلث المذكور الى مثلثين فاعلى ازاوية الواقعه عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الاوسط
وتر لكل واحده من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاويه قائمة وهو العالمه في المثلث
اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبه الى الرائي
بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا
نقول معرض هذا التفاوت الذي ذكرتم في خطوط خراعا فلو كان علم روية الطرفين
لاجل البعد فلنا افرض انه تجد المرئي بقدر ذلك البعد الطرفية وجب ان لا يرى اصلا
واذ نرى هذا البعد لا اثر له في عدم الرؤيه فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية
في حصول شرايط الرؤيه وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤيه مع حصولها قال بعض الفضلاء
اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضه لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه
كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو
ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا لاختلاف ضيق الزاوية الحاصله في الناظر من الخطين
المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي
انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاويه راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلاف
بالصغر والكبر في الرؤيه انما هو بحسب ضيق تلك الزاويه وسعتها ولهذا
اذا قرب المرئي في الغايه او بعد في الغاية صارت الزاويه بسعتها في الغاية حالة
القرب او بضيقها في الغاية حالة البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية
مع العدم انطباع الصور فيه ولكنه ضعيف ظاهر بناء على تركيب الاجزاء التي لا تتجزى
اذ على هذا التقدير ان راى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء
كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اشتمل عليه يوجب الانقسام

اذ لا يكون في مثلث قائمة الزاوية الا قائمة واحدة ...

نع

نع ما لا يبقى لثبوت ما هو اصغر منه ورويته اي رويه كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه
مثل او بما دونه يوجب ان لا يرى الا ضعفاه او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورويته
اكبر بالقليل من مثل يوجب الانقسام ورويته بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثل
يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر
والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رويته بعض دون بعض فتمت معارضتنا
لدليلهم على وجوب الرويه عند اجتماع شرايطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية
عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا ما ذكرتم معارض
بل منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة هناك فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها
وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول
ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرويه عند اجتماع شرايطها لوجب
ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا او اللازم باطل لانه يجزم به من لم يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يعجز
الى ان يتكرر ولكانه جزم نظري مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب
اي وجوب الرويه في الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكنا نقول لم يجب اي لماذا لم يجب
وجود الرؤيه في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤيه في الغائب غير ماهية الرؤية
في الشاهد مجازا اختلافهما في اللوازم والشرايط كما يشترط في الشاهد الشروط
الستة دون الغائب وحينئذ جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية
الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرويه كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها كالمرئي في المراة واما في المقابلة مستحيلة في حق
الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو من ان
الاشاعرة جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين
في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في روية الشاهد
وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤيه الانكشاف التام نسبته اي ذاته المخصوصة
كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق
المكشوف في الاختصاص بحيز وجهة الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان
الرويه انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا تتصور له صورة تنطبع
في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان لا نسلم كون الرويه بالانطباع اما مطلقا او في

ضعفاه

ما لا يكون معا بلا اولا في حكمه بل جوزوا رؤية م

انعاب لاطلاق الرؤية نفى واما الشبه السمعية فاربع الاولى ست كما مر وقع

المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحصة والروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الروية ح

في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار انما مدح الرؤية فحتى تمدح ادركته ببصرى بمعنى

والادراك المضاف الى الابصار ه

رأيته لا فرق الا في اللفظ او هما او ان متلازمان لا يصح نفي احدهما او ان يستلزمان

مع اثبات الاخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه فالآية نفت ان تراه

الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع

الاوقات لان قولك فلان لا تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد هاهنا

فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى

فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب

تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا في الصفات احترازا عن الافعال كالعفو

والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه

الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الروية على نعت الاحاطة

بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما لم يكن اي يتحقق ادراكت الثمرة

اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الروية المطلقة فلا يلزم من

نفيها اي نفي المحيط عن الله الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه تعالى

لا يجوز نفي احدهما مع اثبات الاخر فلنا ممنوع بل يجوز ان يقال رأيته وما ادركته ببصرى اي لم احط

به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان لا تدركه الابصار موجبة كلية

لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراق وقد دخل عليها النفي فرفعها والرفع الموجبة

الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ

اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ويحتمل الاسناد الى الكل

بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى

الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا الا ان احتجاج الكفار لا تدركه اجماعا هذا ما نقوله وثبت

ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار

سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي

يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه

انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان

فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها

ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان

يكون

ان يكون النفي المذكور في الآية نفيا للروية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة

ذلك

فلا يلزم نفي الروية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني

من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فمعقول بل امدحكم

فاين الدلالة عليه وادا اثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل

على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الروية اذ لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح

بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن رؤيته وانما المدح فيه اي عدم

الروية للتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الآن بيّن الثانية من الشبه السمعية

انه تعالى ما ذكر سوال الروية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث

تمنّع من العزة المنعة ١٢ ديوان ١٢

تعزّز اي عزّ ١٢ ديوان ١٢

عزت يافت

مقدمه

آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى

ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الروية ممكنة

لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا الحد مستكبرا او عاتيا نفسه الى مرتبة لا يليق

ای طالب الرؤية

بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم

يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون

ولو امكنت الروية لما عاقبهم بشيء اما في الحال الآية الثالثة يسألك اهل

الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك

فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم حتى استعظم ذلك السوال ظلما

وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سوالهم هذا سوالا

لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام

انما كان لطلبهم الروية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية

الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف

ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك وفعله اي منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا

وهو ان يجعل لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الروية

الممتنعة بقولهم وطلبهم وتقدم هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الروية

الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا

لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد

في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه

في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه

الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء تخصيص تكليمه للبشر في الوحي
الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا
لم يره من كلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا
اذ القائل بالفرق والجواب ان المتكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع
بسرعة وما ذا فيه من الدلالة على نفي الرؤية مذهب الكرامية والمجسمة وافقونا
في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة والمقابلة
ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في
ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى وهم موافقون في ذلك
للمعتزلة ومخالفون لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء
الضرورة ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في جهة
وحيز فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا
الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي في ما ليس بمحسوس فيكون
باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني
في العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز اما المقام الاول الوقوع اي ان حقيقته تعالى
غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف
فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اما
عالمية كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يسبل العدم اذ ليس الاسبقية عدم ابدا او الاحقية
عدم ليس بجسم ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا وقادرا وعالما فان صفة الصفات
كلها اضافات لان الاضافة يطلق على النسبة المتكررة وعلى موضوعها قال الآمدي
كلما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما
والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدءا والصفات السلبية ولا شك ان العلم
بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات
على ان له حقيقة مخصوصة مميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة
الموصوفة المميزة فلا يدل شيء عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا
بحدوث الاثر الخاص اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المخصوصة
بل بان حقيقته مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني
ان كل ما نعلم منه من كونه موجودا او عالما او قادرا ومريدا او خالقا الى غير ذلك

المقصد ٢

ايجاب العلم ... للدلالة

اشارة الى ان ... علم ...

٧

لا يمتنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية
عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصوره من الشركة لان
الموجودات المتشخصة كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسا اعني قولنا
ليس ذاته المخصوصة بمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم تكن ذاته متصورا
محكوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر
والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام
الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقته تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي
وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر
مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المحصول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر
اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يحصل الحقيقة الا بالبديهة او بالحد
وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم
بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز ان يخلق الله تعالى علما
متعلقا بالكنه ضروريا بالحس اي بعموم الكشف اي يخص بلا سابقة نظر كما سبق
من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فانهم وان لم يجب
ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه
مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى
وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في
العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة
اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال
الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة
العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي
لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة

في الموقف الثاني في المرصد الثالث منه في المقصد
الثالث منه من ان الواجب لا يجوز ان يكون مركبا

المرصد ٦

بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت
الحكماء وامام الحرمين بل واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في
العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر
اما قدرة الله تعالى او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او مجموعهما
وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون
الاتحاد وح فلا مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى وكذلك مذهبهم في انه
ليس قدرة الله تعالى متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم
فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو
قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى فلا يتصور مذهب
الثاني لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه
وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط
المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله
لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من
شمول قدرته للممكنات بأسرها وقد مر مخالفة الفلاسفة من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام
في ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تع
ولا شيء مما هو مقدور لله تع بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين
على مقدور واحد كما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار و
الاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم ظ اما الشرطية اي الملازمة
فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل حركة فعلها يمكن وقوعها منه على وجوه
متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه
بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة
فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له واما
الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره
كانتقاله من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه
بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور
الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطؤ
في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات

المتخللة

(هامش:) [illegible]

(هامش:) نعلم

(هامش:) جمع المتعين بين اللام ومن في افعل التفضيل

(هامش:) لجزئي وجاز ان يعلم بالابتداء يلزم ان يكون متناولا للقصد وعلم الوقوع قولا لاجل القصد

المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه
الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يشعرون بتلك الصفة وهذان
الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان الا ان الحق
حيث يتوقف على اثبات الجوهر الفرد ويبقى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها
لا محالة ولا شعور بها فكيف يوجد ما يعرف حركتها ويعتقدها الوجه الثالث ان
العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه
والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه ولابد ان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف
عليه لكان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم
ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك
المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجبا اي واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح
لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود
ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما فرض
ما فرضناه مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب
الصدور عنه فيكون الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه
واورد عليه انه يستلزم ان لا يكون الله تع قادرا مختارا لان الامكان الجاري فيه بعينها
فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه
وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما قررتم فالدليل منقوض بالواجب تع واجيب
عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها
عنه وارادة الله تع قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب
الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور لانه اذا وجب بقاء الله تع
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا مختارا او ان امكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب مرجح واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه

(هامش:) هذا طريق الامام والاثنيا في الاختيار على مذهب الاشعري كما مر في قدرة الله سبحانه

(هامش:) مرجحا

(هامش:) أو

دليل هو

نعم الملزوم مع الاشتراك في الاصل على بطلان الدليل وانما يرفع النقض اذا بين عدم
جريان الاصل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان ماله اي بما ذكر من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح
بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان جاريا محتاجا الى مرجح
آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد وجب الفعل معه فلا يكون
العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل
الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تام مستبدا مستقلا
في الفعل وح لا يتجه النقض تم الجواب ولما كان لقائل ان نقول اذا وجب الفعل مع
ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك
لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
بل يحققه فان قلت نحن نقول لصدور العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب
لا ينافي كونه فاعلا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا
عنه باختياره والا لنقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون
هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان اسناد
ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون الصدور فاذا وجب الفعل بالنسبة
اختيارية لا يتطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه
الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح
بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر
فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحدوث
الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون بان
العبد موجد لافعاله الاختيارية تحزبوا فرقتين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد
العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال
وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
و الصاعد باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها ونعلم ان

الاولى

الاولى من جهتي التفسيرين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك
الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء
منهما لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا
لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين
الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة
الى الاختيار في الاول وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدمها
اي عدم تأثيرها في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره
كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران
اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اي كون
المدار علة للدائر ولا من العلية ان علم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون
المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول
ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به
مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا النزاع
فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف تجعل منه
نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل
تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة
للشرائط وارتفاع الموانع تحصل المراد وبدونها لا تحصل ويلزم منهما اي من المقدمتين
التي علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي
الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين
انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر
على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي
الى احدهما ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه
الاعتراف بهاتين المقدمتين علم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا
ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري
بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول
بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال بالكلية في مسألة خلق الاعمال اما

يبتني عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه
لرجوعهم عن مذهبهم فلبّس الامر عليهم لمبالغته في ادعاء العلم الضروري بوكرا الا
تمهيدا التناقض الجمهور ان يخفي على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق
و التدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جارٍ على مذهبنا لا ما مال الاعتراف بتوقف
صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله لا ينافي القول بان العبد
الحادثة موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل المعوض
اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لي التاثير لا في الثاني اي الاستقلال
حتى يتجه ما اورده عليه لانا نقول عرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي
يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاد والامام الرحمن فان كان ابو الحسين
ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق
في الفعل بين ان لا يامر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامر بما يجب عند
فعله ويمتنع عند فعله ما يمتنع عدمه فان المحذور على كلا التقديرين غير متمكن
من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان لا يعذب لله العبد على ما اوجده فيه وبين
ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل
القبيح و الظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين
انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تكلم المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه
و اما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله
بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل
الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا
في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا اولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع
اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا
اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب و العقاب الوارد بهما الوعد والوعيد
ولم يبق للبعثة فايدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب
و العقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم
ويثيب الفراعنة واتباعهم فلا تتصور فايدة للبعثة اصلا و الجواب منع الملازمات
المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها

مذهبا بارة الامام

عند حصوله

اي الامام الرازي

كلها الوجوه استدلال على عادة

الاستقلال

الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة
وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا موثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة
من غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق
عقب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء وعقب مماسة الماء فكذا لا يصح
ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما
ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب و البعثة والدعوة فانها
قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع
اليه او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب و العقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القايل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا
لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد
والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب و الممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم
في مسئلة علم الله بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا
على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما
كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان
ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه
بحيث سيقوم غدا دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا او عدما
الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها
لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه
على ان المعتزلة لا يقولون الا ان ما اراده للعبد او لم يرده من افعال نفسه كان

كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع
لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك التقرير وطلان وجوب الفعل
بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي
فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع
الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اي امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع
لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول بما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن
فيكون مأمورا في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق
وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستلزم تصديق بما علم من نفسه خلافه
ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه
التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وايضا اي ايمانه الشامل على ذكر محال
لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا
لم يمكن للتكليف بايمانه فانتفى واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا ايجابا
به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به
حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق
وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول قلت مثل الخامس
التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف
بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وان كان في حال
عدمها فغير العارف بالمكلف وبصفاته المحتاج اليها في التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض الفائق ورد عليه
بان ما مر من ان الغافل من لا يتصور المعنى لا من لا يصدق به وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة
ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف
على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده
وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم

متعلق بالتكليف

ط

نحو وابرهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله الثالث وعد ووعيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات
الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف
وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع
تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا والا فلا معنى للاستعانة
فيما يوجده الله تعالى في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء
بذنبهم كقول آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس سبحانك اني كنت من الظالمين السابع
ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا
لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان ظواهر الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق
كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا
الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل
به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها
وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد عرفت ما فيه كفاية لاثبات
مذهبنا المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما استندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان
لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى مباشرة قدرتهم فيه ابتداء
لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها
والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين
على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين
وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذب ذلك الى جهته فان قلنا حركته التي حركه ذلك
الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما معا اي بالجذب والدفع

فيكون القبح منتفيا عن فعله تعالى

اي قولوا اياك نستعين

الامر في اياك نستعين باعتبار ان الفاتحة مصدرة بامر قل

اعمل ص

ومن خلق الاهتداء ونظايره فيكون الاهتداء والضلالة اللذان هما فعل العبد مخلوقين لله تعالى

المقصد ٢

نحوه

في المقصد الثالث من المرصد الخامس من الموقف الثاني

سما فيلزم مقدور بين قادرين مستعلين بالتأثير وقد مر استحالته واما ما جعله مما نقطع به وتحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على ان لا مدخل للتولد في المثال المذكور لا يلزم منه الا وجعفا القايلين بعدم التوليد فمما قام بغير محل القدرة وما ذكره على كما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل فاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات بأسرها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل خارج عن محلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المدفوع من القسم الاخير فالالزام بها لا تقوم حجة علينا والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة كما في الحسين واتباعه ومنهم احتجوا الى الاستدلال الاقوى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا اذا دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها اعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا وبوجه ثاني ان الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد القوي يقدر على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والجهاد وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا يستحق ايلامه منهي عنه

منهاه

ليس ... ان ... باختياره ... الآلام ... الايلام

للقمع الميل ...

فلو

فلو لا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بهما واجاب عنها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مما يتعلق بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات واما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك بهذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما سلف في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته موثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه معنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير منصوص في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل مع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف في التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فيه ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وكلام الآمدي يحتمل ان يكون وجه الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا

الى م

عند ... ان ... من ان افعال العباد مخلوقة لهم ...

الى م

نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والثاني في الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة ممتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريب والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فعند جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وبيانه مثلا ان واجتماع المثلين محال وحاصله انه يفضي الى جواز حمل الذرة الجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الحبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك مما ضروري والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين مثلا مثليين ويجوز في غيرهما كما مر في المقصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من كون المباشر فيما نقع تولده اجتماع المثلين اذ قد يكون تأثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر وتحصيل الكلام وجوابا كفى هو ان تأثيره بالمباشرة في محل ما وقع بالتوليد لا في غيره وذكر التأثير على سبيل البدل لما ذكر كيلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه ويهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والمواقف لم يذكر لفظة العين الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقدرة من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج هو في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب انه كما اي المنع في احتياج الباري تعالى بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على النوع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا ثم انه اي الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ هذا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو الجواب هناك هو الجواب ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر لما ذكره ويستشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار كحركة الرياح

الذرة واحد الذر وهي اصغر النمل ❊ ديوان

غاشية ... لا ... لكن لا ذلك ❊

العلم

العاصفة واعتقادهم عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله تولدا او الجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على فعل لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله ابتداء ويكون الترتب لمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عنه التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى ايضا وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله اي بالنظر حال كونه متذكرا كانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر قد اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها والجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال والجواب الثاني لانه امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا منع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده والا يمنع ذكره توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده ترجيح العبد لفعل الله تعالى وذلك خلاف دفع الشبهة توليده ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزم مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي تحركه عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحريك الشيء فعلا مباشرا للرب او هو متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين الفعل الا بالتولد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة وزاد ابو هاشم التأليفات على الاطلاق لوقوعها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابها ما عرفت آنفا ومنعه ابو علي في التأليف القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه اوضم جسم

فعلهم

ذكره

الى جسم آخر وقال هذا الالم السابق بقطع بغير مولد بخلاف الالم التالي فانه لفعلين في محل
القدرة لجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العبد في محل خارج
بتمامه عن محل قدرته لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون
بالتوليد تنوعوا السبب المولد الى ما يولد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما يولد
حال حدوثه ودوامه لخالص عنه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى اي تفرق
الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما تولدان حال الحدوث لا حال البقاء والثاني
كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال
الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى في ابتداء كونه ودوامه فان لم يكن
هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن
توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في
التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد
من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فعله قوم اي اثبته
آخرون والثاني له وانه لا اصل في التوليد لان ترتب الموت على الالام ليس كترتب المتولدات منها
كما في سائر المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل
بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال تعالى هو يحيي ويميت لا الذي
يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال
العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بعد ضربه بالمسواط
عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى
حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة
لعدم قدرتهم وبطلانهم ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم بالضرب او نحوه من افعال
العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فعلى تقدير
تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد
في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم حتى
لو احدث شيء منهما في جسم لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن
قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من
الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهى متولد من الاعتماد

وذلك

وذلك لان الالم يتبع الوهى قلة وكثرة لا يتبع الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد
العضو الرقيق الذي هو اضعاف ما يولم العضو القوي الكثيف وليس ذلك الا لاختلاف ما يوجب
ذلك الاعتماد فيهما من الوهى فان التفرق الحاصل منه في العضو الرقيق اكثر واقوى من الحاصل
في الكثيف فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصية التوليد اختلاف
المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت في القلة
والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى
الواحد والصحيح كما في الابكار ومن الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف في
متولد من شيء بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من
الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى على ما اعترفتم به والحاصل
انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين
في قبول الوهى فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالام المختلفة
الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهى بين الالم والاعتماد
كما لا يحتاج اليه وايضا فينبغي على ما ذكرتم ان يبطل تولد الالم من الوهى لتفاوت الالام تفاوتا لا يوجد
في الوهى كما يحصل بالضرب وما يحصل بزبانية العقرب فان بين الالمين تفاوتا جدا
وليس يوجد هذا التفاوت في الوهى الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهى
بزبانية العقرب اقل مما يحصل بالضرب الا ترى انه يكثر انحلال الالم على عكس ذلك فلا يكون
متولدا منه التاسع وهو لغو الفروع المذكورة في الكتاب بل على عكس احداث الالم بلا وهى
من القدام لا ايرام مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا
حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله
تعالى جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى وتعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني
ان العبارة الظاهرة هنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وايضا
يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي ه

المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع
وهي ما اولوها الاول الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم وختم الله على قلوبهم والاكنة
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال كقوله تعالى ام على قلوب اقفالها
فذهب اهل الحق انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة
موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى

فمنع تسميته بخلق الإسماع لأن الأصل هو الاطراد إلا أن المنع مانع والأصل عدمه فمن ادعاه
يحتاج إلى البيان والمعتزلة أولوها بوجوه الأول وهو أول المعتزلة ختم الله على قلوبهم
إلى آخر الآية أي سماها محتوما عليها ومطبوعا عليها وجعلوا عليها أكنة أقفالا و
وصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أي سموهم بذلك ووصفوهم
بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها أي وسم الله
قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن وذلك
لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم والأثر أن يحلق الله في قلوب الكفار سمة تتميز بها
عن قلوب الأبرار وتبيين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة
دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك
سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه أنه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفق الإكرام اللطف فكأنه
ختم على قلوبهم لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة
موانع من الدخول الرابع وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم لعدم الإخلاص
الموجب لقبول العمل فكأنه الأكمل كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الأعمال
بلا إخلاص كلا فعل وهو أي ما ذكروه من التأويل مع الإتيان على أصلهم الفاسد
وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه وتعالى بيان فساده
سطله ذكر لعدم هذه الأشياء في عرض إسماع الإيمان منهم لأجل ذلك حيث قال سواء
عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله
ختم الله استئناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك أي لكونه سببا لامتناع الإيمان
فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة على قلوبهم لا يمنع من الإيمان وكذا الوسم بعلامة
مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يمنع امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك
الأمور التي يأولونها التوفيق والهداية فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة في الطاعة
ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تيسيرا للموافقة وقال إمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق
القدرة إذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي للاهتداء وهو الإيمان والمعتزلة أولوهما بالدعوة
إلى الإيمان والطاعة وإيضاح سبيل الرشد وتبيين مقاصدها والزجر عن طرق الغواية في حقهم ولما نود
فيه ناسهم إذ كما شبهه في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم والذي يطلبه أي يبطل التأويل الأول أعني

لأن من خلق الهدى لا يستحق العتاب ١٢ ف

اللطف على أن اختلاف الناس فيهما أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهتدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الأمة
لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بها الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم
وفقنا لما تحب وترضى فإن الطلب إنما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف
السائل في الدعوة تنسيها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات
المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا إذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك
الأمور الأجل وهو في الحيوان الوقت الذي علم الله أنه يموت فيه فالمقتول عند أهل الحق ميت
بأجله الذي علم الله وقدره وعلم أنه يموت فيه ولو لم يقتل ثم ولا يتصور تغيير هذا المقدور بتقديم ولا تأخير
قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله وقالوا إنه لو لم يقتل لعاش إلى آخر عمره
أجله الذي قدره الله فالقاتل عندهم غير بالتقديم الأجل الذي قدره الله وادعوا فيه أي في تولد الموت
من فعل القاتل وتعاينه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات واستندوا فيها عند
الاستدلال بأنها لو كان مستندا إلى الله لم يلزم القاتل الحكم لكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا بأجله الذي قدره
الله له لمات وإن لم يقتله فهو أي القاتل لم يجلب بجنايته أمر الإماتة ولا تولدها فكان لا يستحق
الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا إذ كان القتل بغير حق واستشهدوا أيضا بأنا نقتل
في الملحمة الواحدة ألوف بحيث نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما حكم العادة
بامتناعه والذكر أي وحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم إلى أن ما خالف
العادة كما في قتل واحد أو اثنين من تقرب منه واقع بالأجل منسوب إلى القاتل والفرق غير بين في العقل
لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل الفاعل عندهم فلما كان أحدهما بأجله دون الآخر لولا
الهرب من الالتزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك أنه لما حكم العادة بامتناع
موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم جماعة إلى الله وإلا لكان فعلا منه خارقا
للعادة لا لإظهار المعجزة وذلك يقدح فيها وأما نسبه موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا يقدح
فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كما لا يلزمهم إبطال المعجزات
إذا نسبوا الجميع إليه والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة
ممنوع لأن ما وقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله
فهو رزقه من حلال كان أو حراما إذ لا يقبح من الله شيء حتى ما ذكره حديث الرزق بل هو
شيء له أدعى من تخصيصه بالحلال وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي
سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا أو حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية

ليس هو

ومعه

دفع توهم تعلق لولا بالقتل

[illegible]

كما نقل أن في وقعة ببابل في المعتصرات أو يوم واحد سبعون ألف شخص
مرتبه ذكر العبد

وككثرته لاغراض الكسالى والتحويل على الاول فان قيل كيف تتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي
ذهب اليه بعضهم فقد مالك الغير بما رزقناهم ينفقون احتج بان اطلاق الرزق على المنتفع مجاز فلم يلزم لانه
بصدده والمآكم اي المعتزلة فمنشؤه بالحلال فانه فلو رزقهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
فلما لم يرزق والانفس في حقهما احل بالحرمة وفسره ولغيرهم بالانتفاع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل
الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة ولكن الذين رد عليهم ولزمهم
يلزم عليهم واصلهم في الحكم على العبد بجوز ولا يجوز وذلك الاصل مبني على الحسن والقبح العقليين
فانهما منشآن لا بطلان كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة يشاهد صدق على بطلان اصلها
الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله تعالى عند اصحابنا كما ورد في الحديث
حسن ... غلا في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى
واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي التسعير فعل مباشر من العباد اذ ليس ذلك الا تواضعهم
منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال الآخرون هو متولد من فعل الله وهو تقليل الاجناس
وتكثير الرغبات بجناب الناس المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

المقصد

فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له وهذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل
اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من يجوز اسناد
الكائنات اليه مفصلا فلا يقال انه تعالى مريد للكفر او الفسق مراد لله لا يقال ايهامه الكفر ان الكفر او الفسق
مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ههنا اي في الاسناد مفصلا وذلك
الذي ذكرناه من جهة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما صح بالاجماع والنص انه تعالى خالق كل
شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال
له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لامتناع اضافة
غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معتقدا قبحا عليها وقالت
المعتزلة جميع افعاله تعالى غير ارادته الحادثة عندهم واما افعال العباد فهو مريد لما مور به
منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان
كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء
كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها

بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص هو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين
هي الارادة كما مر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي
تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان
الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والعالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده
بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل مراده
ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب
فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر اذا علم الله مع كونه واجبا وايضا هو مسبوق
بما علم الله وجوده كما ان العلم فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا حاجة لترجيح الصفة ويعضده هذا الذي
هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن فانه ... وقد تلقته الامة بالقبول فصح الكون هو يدل بالاجماع الحجة ايضا
وانما صح بالاطلاق دفعا للتوهم المقتضي بالخالق تعالى او بالبس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله
به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردونه في كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه والاول
وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو ان الله غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما لم يكن لم يشأه الله والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانه ينعكس بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان
فقد شاءه الله احتجوا اي المعتزلة على انه لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى
مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها فيلزم
السفه في احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانم ان الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون
كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ان يقع المأمور به بل يتجه وجوه منها الاول ان يمتحن العبد
هل يطيعه ام لا فقد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الحاكم يمتحن عبده فلانه اذا اتى
العبد بالفعل يعلم امتثاله امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده
وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الكلام الثاني انه اذا عاتب الملك
ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل
تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر
بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود منها صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما
يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة
بخلاف الارادة فانها لا تتعلق اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد
فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني من وجوه استدلال المعتزلة لو كان الكفر

مراد الله تعالى لكان فعله اى الايمان به موافقا لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة
من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر عند الارادة وهو غير مستلزم لما الاشكال حينئذ في الصور المذكورة
حال الاستدلال ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص من آخر وقوع المراد
من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد من الطاعة له كيف والارادة
كامنة والامر ظاهر ولهذا امكن في العرف ان يطاع الامر ولا يمكن ان يطاع الارادة وقد حمل بعض
بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر لان القول الثاني ينفي عن الرضا بالكفر
دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا
بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا
الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه
نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته
له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضا بالعكس اى الرضا انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق
بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به
باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا
الرابع لو اراد الله تعالى الكفر وخلاف ما اراده ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان
ممتنع الصدور عنه قلنا انما لا يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة
اما لكونه في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لكونه صادرا عن الله تعالى كما في خلق الحادثات
كما نظر الى انه لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه مقدور يصح ان يتعلق به
القدرة الكاسبة عادة ولا يلزم تكليف ما لا يكون مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله
وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان الحادث مكلف بالعلوم اجماعا فهذا
ولا بد العقل عليهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ حكى الله عنهم انهم قالوا انما اشركنا
بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا وتحريمنا المحللات لما صدر منا الشرك والتحريم وعصيانهم
الى ارادته تعالى كما زعموا ثم انه رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها ووبخهم عليها بقوله كذلك كذب الذين
من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته وتعللا لعدم
اجابته وانقياده لا اعتقادا للكلمات الحقة التي هي مشيئة الله فاعلم انهم كلمة حق اريد بها باطل والانكار
عليهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون

الامر م

وتغير مراد من الكافر م

اى الرضا باعتبار النسبة الثانية

امر م

لما اشركنا م

الكذب

الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقد قال تعالى قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين
فانه دال على صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانه يدل
على ان كل ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه
مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفة المصلحة فليس قوله عند ربك فانه مكروه او اراد
بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما ارتكب هذا التأويل توفيقا للادلة اى جمعا بين هذه
الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد
كائن بمشيته فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض
فانه كائن ومراد ولا ظلم عليهم فانه ليس بظلم الا بما بل تصرف في ملكه كيف كان ذلك
التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد كان والمحبة هي الارادة
فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا
ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام
والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض
تغاير الارادة ثم بين الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء
الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين والمعتزلة
حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس فيه الا تخصيص العام
وتقييد المطلق من غير دلالة الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب
بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا
من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما
قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا لانها
ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه
على ايسر وجه يمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا له
لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فتختص بافعاله ولا يتناول
المعاصي على رأيهم وذلك ابطل ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير
خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير
محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع

لقوله م

ان لو يشاء

نظم الآية ... الآية

خاتمة

تحت كون العالم فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود
عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس
شيء منها موجودا او لما كان لسائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه
بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو
القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو
لازم له محال وح فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض واما
الشر فعلى ... فجعل لما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة
ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم دور معدودة او لا يتألم سالك في البر والبحر وشكل الى
ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه
فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامة البدن من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا
قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما
يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون
على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح
عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن
ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل المكلف والحكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها
عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل
الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع
ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح
حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت

المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة
واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له
على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل
في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف
عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول
وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في
ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا
وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون
الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى
الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في
نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او جهة
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق

والقبح من هذا القبيل

المقصد

وقبح م

الانافع الكذب الضار فان كل احد يحكم بهما بلا توقف وتقدير وروده او بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا
ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن
الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى
نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم
تاديبا وظلما واحسن ما قيل عنهم في العبارات الاصطلاحية قول ابي الحسين القبيح ما ليس
للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه
لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة
نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام والنبي بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفور الساحق
الجبل فانه من العلم بالادلة بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله انه لا اقدام متمكن م
عليه لا يلائم عقلا ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان للحسن له العقلاء م
احدهما انه فعل لا يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له
ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان
للقادر العالم به ان يفعله والذم قولا او فعلا او تركا قولا او فعلا ينبئ عن اتضاع حال الغير
وانحطاط شأنه واذا تقرر هذا التحرير فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن
ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم
بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر لان الفعل
حينئذ واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح

تارة م

بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح
اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من
ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا
نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل ويجب معه وجوب الفعل عنده اي عند المرجح
الذي يتوقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج ح الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه
وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا
الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوب ذلك المرجح اضطراريا وعلى
التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد في
افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع
المركب المعتبر فاذ لا مدخل للعقل فيهما والا عندهم فلانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان قيل هذا الذي استدللتم على كون العبد مجبورا انتصب الدليل في مقابلة الضرورة
اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري
منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة
العبد لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المذكورات والتقرير التقرير بعينه انه ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى اخر ما تقدم فيلزم انتفاء الدليل الباري م
المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين
ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد
مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه
فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن وقبح شرعي
مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال
انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حكم الشرع
والذم والنهي عليه لا يوصف في الشرع بحسن والقبح وسلمنا انه يكون التكاليف باسرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد لا
يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الطعن
وما قبله النقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار وجواب السفسطة
لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول

كان نفي قدرة العبد والحسن والقبح الشرعيين م

فلا يكون صادرا بالضرورة ولا اتفاقيا وهو النقض بافعال الباري تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا توثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان
الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد الطرفين فعل الداعي عندنا جائز والا خرج ذلك الفعل عن كونه
اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين
واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى ايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا
لنبين هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله موقوف على مرجح لكن ذلك
المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا
عنه اذ لا بد ان يكون ح كالصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان
صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله ومرجح
فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته الحادثان التعلق بالفعل في وقت
مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يحدث معه
الفعل تارة ولا يحدث اخرى فيكون اتفاقيا كما في العبد قلت نختار الوجوب ولا محذور
لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره
فان كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب
فلا احتياج في ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون
الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد
تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله والوجه الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين
فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تاثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو
مقدور عادة اي يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي
عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي والوجه الرابع وهو الجلي
فمقصود من دليلنا على كون العبد مجبورا وحاصله ان العبد غير مستقل بافعاله فان فعله مع الداعي
واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل الى ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له
بخلق الله تعالى اياه وتقريبه انا نعلم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين
ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من الحكم العقلي
بالحسن والقبح عند الخصم فانا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى

فعلم

فتقديم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب
ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو
بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر واللازم باطل فانه اي
الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن
المظلوم وعزم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بخلافه الحسن كما الحسن بل يجب اذا كان
فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لان انجاء الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان
بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق
التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمه قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد
يضيق الحال عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه
ح مثل خبر النائم على عدم القصد بالخطاب او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء
اذ هو من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا الا ظلما الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة
ما يصيره صادقا واذ احسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون
حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين
والتقبيح مسالك ضعيفة تركناها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا
فاخبار الغد فكذبه اما حسن فيلزم الكذب ح قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه
اي تركه يستلزم كونه كاذبا فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون ذلك الترك
حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول قيل هو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه
حسنا وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم
القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون هذا الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب
فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات
فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هنا ان يقال
لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن
باعتبار استلزامه العصمة والانجاء وقد نبهنا على ذلك اولا ثم ثانيهما
اي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه

اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى
ان يقال حسن و الا فتركه وهو باطل فتعين
الاول

القبيح ان كان صادقا وتقول الحسن كالكلام الصادق فمانحن فيه انما الحسن اذا لم نسلم ان القبيح وانت جريان الملكة
الحسن لكل القبيح انما يتاتى على القول بالوجوه والاعتبارات فضعف هذا المسلك انما نظهر اذا جعل دليلا على بطلان
مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال وندفن الاول ولم تكن زيد فيما نقبح هذا القول اما
لذاته وحده او مع علم كونه زيد في الاول اذ لا قايل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه
وان لم يزد فى الاول والثاني لانه يستلزم كون العلم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم
كون زيد في الاول والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا قام بكل
حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات
الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالجميع ولا وجود له لترتيبها اي ترتيب الحروف وتقضي المتقدم منها عند
حصول المتاخر واذا لم يكن للجميع وجود فكيف تتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمراد ان ليس
القبيح قائما بكل حرف او بمجموعها ولانا الحق فانه فالاول لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى
لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لانه لا وجود له لا تتصف صفة مقتضية او شيء
لان المقتضي له لابد ان يكون شيئا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لانه يمتنع الجميع في الخبر الكاذب انما هو
الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف الا كان كل حرف خبرا وهو محال وايضا هو الحكم من صفاته النفسية لانه
صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهبكم اما المتن بان حسن الافعال وقبحها
لا لانها لا الصفات حقيقية قائمة بها وهذا كلمة انما يجه على ترتيب الامرين واما على تقرير الكتاب
فينبغي ان حال ليس يلزم من كون القبيح ذاتيا اي مستندا الى الذات انه لا يكون موجودا خارجيا حتى
يمتنع ذو وجه صفة لا وجودي لجواز ان يتصف ذات الشيء بصفة هي اعتبارية يستحيل الحكم عليه
او يتقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقال القبح بالجميع لكونه
كذبا في موجود لكم فيه فهو جواب في ماتم القبيح بالرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته
ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم
منه قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا ما ذكرتم من الكلام على مقدماته فان نقيض العدمي
لا يجب ان يكون موجودا وان ارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق لا دون الوجود وانما الانسباع
قيام العرض بالعرض اذ لم تقم عليه دليل كما عرفت مع استلزامه بالامكان نفي الحدوث فان هذا
الاصل الذي اورده يقتضي على كون القبح امرا موجودا خارجيا فيدفع كونها اعتباريين اي انهم قالوا القبح حاصل
قبل الفعل والا لكان ليس لزم ان يفعله فلولا ان ما نفعه قبيح حاصل قبله وجوده لم يكن كذلك ولم
يلزم قيام الصفة المعينة بالمعدوم لان مقتضى القبيح صفة وجودية فتقول الوكان القبح ذاتيا
لزم تقدم المعلول على علته لان القبح حاصل قبله لما عرفت وعلة المدات الفعل او صفته وليس
الفعل

كما قلتم في الوجه الثاني

قبحه

انه

لكونه

اللاقبح

لتعقلها

وهو كما مر في الموقف الثالث من امتناع قيام العرض بالعرض

شئ منها حاصلا قبله فانا نقول ان القبيح او علة حاصل قبل الفعل بل الحكم العقلي باتصافه بالقبح وبما يقتضيه
اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم
زعموا ان الذوات ثابتة مستقرة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة مسلك
طريقان حقيقتان والزاميان اي الزاميان اما الحقيقتان فاحدهما ان العقلاء يجزمون بحسن العلم والكذب
انكار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق ونحو ذلك يجزمون بحسن الصدق النافع والايمان وحسن الاعطاء
من انواع الايذاء وليس كما تحكم منهم بالحس او العقل بالشرع اذ يقول بهم المنكر للشرايع ولا يحكمون به
اصلا كالبراهمة ولا العرف لانه العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف
بل الامم قاطبة متفقون عليه والجواب انا اذا لنا ان حكم العقلا كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة
بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع فيه لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان
واما بالمعنى المتنازع فيه ممنوع عليه انه مع تسليمه حاله ان يكون هناك من جزم علم هو مبدأ الاحكام المشتركة
ثانيهما ان من حصل له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا
بلا تردد وتوقف فلولا انه حسنه وكونه في محله لما اثره وكذا من راى شخصا قد اشرف
على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في حكمه وان لم يرج منه ثوابا
ولا شكورا اي ان كان المنقذ طفلا او مجنونا اليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرض من جلب نفع
او دفع ضرر بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يكن هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا
في نفسه والجواب انه اثر الصدق لا لحسنه بل لانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب
منافيا لها والملزم من فرض الاستواء حقيقة فاستحسان الصدق بالملائمة تكما لا حسنه لا لكونه
حسنا في نفسه وايضا يعتاد فلذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله
في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعلا للمنقذ له اذا اطلع فيجره ذلك على انقاذه
من نفسه في حق الغير واما الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء لكما انتفاه منه بحكم من ان
الشرع انما هو الاصل الذي لا يتصور في افعاله ثم الحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال
الشرايع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز
النبي عن المتنبي فلا تثبت الاحكام الشرعية ويتنفى فائدة البعثة وانه باطل اجماعا وحسن
منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة الجواب
ان فلذلك امتناع الكذب منه تعالى بناء على الحسن هو قبح العقلي حتى يلزم من انتفائه تجويز ان العلم
امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه متكلما ودلالة
المعجزة على صدق المدعي عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية

قوله اذا العرف يختلف وهذا الحكم لا يختلف قلنا
لا نم ان العرف يختلف مطلقا فانه يجوز ان يكون
ذلك العلم لعرف عام لجميع الامم لا يختلف ه

بان لا يكون مقتضيا للشرايع

فان دلالة المعجزة عندنا على سبيل العادة لا على سبيل التوليد
فقد ظهرت المعجزة على يد المتنبي والا لانتفى هذا التصديق
فلا التباس ه

التي ليست لتعاطيهما مشقة فيحرم تحريم مصدق من الترتب الجزاء على انه يصح ان يكون متمكنا في نفس فللمالك المساس
وسباني وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود
الشرع لما صح تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام والجواب
لا نسلم انه لو قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد المقصودة يكفي في ان المصلحة والمفسدة
راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته لا نزاع في ان رعايتهم في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم
تفضل منه بلا واجب عليه [illegible] ووجهه بلزوم افحام الانبياء او عجزهم عن اثبات
نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع اذا ثبت
ان الحكم بالحسن والقبح الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة ثابتا للافعال قبل
الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء منهما على شيء من ذلك فمباح واما ما لا يدرك جهته
بالعقل لا حسنه ولا قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع حكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لا يعرف فيه جهة
تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف وقيل بالحظر لانه تصرف
في ملك الغير بلا اذنه لان الكل ملكه خلافا قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد [illegible]
وايضا [illegible] فيما كان يستفاد من الشرع ودليل الاباحة [illegible]
فيباح كما في الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره [illegible] ان الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل فيه في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما حكم فيه [illegible] بموافقة الغرض
والمصلحة ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق ما ينتفع به من الثمار المطعومة
وغيرها فالحكمة تقتضي الاباحة والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك ذلك بالعقل
[illegible] الاكرم الاكرمين
منه [illegible] التوقف [illegible] شهوته فيعاقب
على ذلك [illegible] التوقف [illegible] بعدم الحكم
او بالامتناع [illegible] في الاباحة الاذن [illegible] شرعا لا عقلا
[illegible] اذا اشترط اذن الشارع [illegible] هذا [illegible]
الحكم [illegible] بعدم العلم [illegible]
لا [illegible] التوقف كما عرفت لكن
عدم العلم للتعارض [illegible] على الحكم

بعد

المقصد السادس

بعينه المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح
ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم
المتفرع عليه فرع المسألة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ الحاكم بقبح القبيح منه ووجوب
الواجب عليه هو العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها
عليه ونحن قد ابطلنا حكمه رأسا فيما تقدم لانه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه
كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها
ههنا ونبطلها بوجه يخصها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد
الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فنقول
لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف منقوض بامور فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي
وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين
لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور
التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع
عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا والجواب ان التكليف اما لا لغرض وهو عبث
وانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد
اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد
الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فنقول
لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم التي نالته بكثرتها وعظمتها وحقارة افعال العباد
وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعم الملك بالخضوع وتحريك انملته فكيف يحكم العقل
بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فقد يكون لا لغرض وكلام الله كما يجيء
عن قريب او هو لغرض قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس نفعهم على
سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور
العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في
الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص [illegible] ايضا اذن للعصاة في المعصية
واغراء لهم بها وذلك لانه لو ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب
القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب كان ذلك اذنا من الله للعصاة

تشد ارتكاب الشهوات بل اغرانا به وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه
والاسقاط فضل فكيف يلام على احسانه بالعفو وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع
مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب لمجرد تجويز رجوع عنه
حقا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن فيها واغراء وانما يلزم اذا لم يكن
ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه جواز ترجيح الاذن
والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على مذهبكم بالتوبة التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير
المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق فلم خلقه فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون
الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تنبهك بالتوقيع على جهل القائلين بوجوب الاصلح سبحانه
قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في
المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث
لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها
اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت واستحققت دخلت النار فقال
فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي
فترك الاشعري مذهبه لا المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف
فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله تعالى وحسن توفيقه
الخامس من تلك الامور العوض عن الالام فانهم قالوا الالام ان وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سيئة كالحد لم يجب على الله عوضه والا وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله
وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني
عليه عوضا لالامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله العوض [illegible] تعويضه من
عنده [illegible] الاول
الثاني وجوب العوض [illegible] التعظيم والاجلال اختلافات
ذكرها [illegible] كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض
في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال البعض كالعلاف والجبائي واكثر متقدميهم بل يجب ان يكون
في الاخرة لوجوب دوامه كالثواب ورد بان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم
عوضا اخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا
كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف

حكاية

الاول

الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب
او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات
الاخرة في نعيم العوض وعذاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض
اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بان يفرق الجزء الساقط
على الاوقات كيلا يشعروا بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء من غير
سبق الم [illegible]
التفضل [illegible]
ذكر الالام [illegible] يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا
جوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض معنى اخر من كونه
لطفا زاجرا له ولغيره وقد علم العوض [illegible] بان العوض في الايلام يجب ان يكون زائدا
بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض [illegible] والمذكور في كلام الاصحاب
هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك
الالام وكونها الطافا في زجرها وعن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام لمحض
الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام الحسن لمجرد العوض مع القدرة
على التفضل بمثل العوض الا اذا علم [illegible] التعويض فعليك بالتامل
في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الالام والمشاق [illegible]
عن امثالها التي لا تعاني مثلها او لا تعوض واذا عوضت فهل ذلك العوض في الدنيا
او في الاخرة واذا كان في الاخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق
فيها عقل يعقل بانه جزاء [illegible] وانه دائم غير منقطع [illegible] على ان منهم من انكر
لحوق الالم للبهائم والصبيان مكابرة [illegible] دخولها الجنة وخلق العقل فيها
المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا انفا في المقصد السادس
من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه
المعتزلة لقبحه عقلا كما في [illegible] فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي
الى اقصى البلاد [illegible] الى السماء عد سفيها [illegible] بداية العقول فكان [illegible]
الجماد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع
الفعل لعلم الله بعدمه وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله

المقصد ٧

لا تتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة
تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن الكافر مكلفا
وفاسق مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه
من الدين ضرورة واقصاها اي ما يمتنع لنفسه مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام
القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع
الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه لان ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال
طلبه موقوف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور اولا مطلوبه
على الوجه الذي تعلق به طلبه وهو اعني التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف فيما نحن فيه
الممتنع لنفسه مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور
الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر لكن تصوره بوجه ليست بوجه
فانه لا يكون متصورا الا بوجه قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا عنه
انه ليس لنا شيء موهوم او مختلق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع المتخالفين
كالسواد والحلاوة ثم يحكم بانه مثله لا يكون بين الضدين وكلا لهما تصوره على احد هذين الوجهين
كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له وصرح ابن سينا بان اي
بل تصوره كما ذكر كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول من قال ان العلم بالمستحيل علم العلم لم
كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به
لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف
لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن
وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا
عندهم وجه اي بما ذكرنا من التفصيل تحرير محل النزاع فيه تعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا
مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين النقيضين نصب للادلة في غير محل النزاع
لذلك كونه اجلا وقياسا ان القول بما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره
وان بعضهم قالوا به فرع تصوره يشعر بان سؤاله لم يكن دونه

المقصد الثامن

في ان افعال الله ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل
افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف

لان القدرة الحادثة م
ثم يطلبه م
متعلق بقوله دون طلبه
اي بالفعل
فانه من القسم السابق
فانه غير متناه بمفهومه
المقصد ٨
قوله جهابذة وهو جمع جهبذ وهو الناقد
الالكبر

الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا اتفاقي في اثبات مذهبنا بوجهين بيانهما
انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض والاشعري منزه في خلافهم ان
تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وحدها ونبين بطلان المذهبين
معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما
هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده
مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل
ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض
قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا
الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من
يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك حقه في حقه تعالى لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين
ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
وانا محققون في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه
جاء الالزام لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح والا وان لم يكن
ذلك بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك
بل نقول كيف نعقل وجوب تعليل افعاله بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار
في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين
ان غرض الفعل او غيره مما يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل
في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما
بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بلا تأثير
قدرة غيره فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل
ذلك الشيء الا به ليصح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود
الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض دون
عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا علمت

افعاله بالاغراض فلابد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسلت الاغراض
الى ما لا نهاية له ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا
جاز ان يكون بعض الاشياء بلا غرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له هو الذي كان مقصودا
في نفسه وقد تمسك المعتزلة في الغرض بكونه مغايرا للذات بل بكون الفاعل الاختيار لا يحتاج الى
العرائد على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة يجب تنزيهه
عنه لكونه علا نقص ويستغنا عنه والجواب اذ لا في فعله غرض لعود الاجر نفيا للعبث والنقص قلنا
نحو ابهم انا اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهي اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز
ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا حذر كم نفعا وان
اردتم بالعبث امرا آخر فلابد لكم اولا من تصويره اي تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره
ثم لابد ثانيا من تقرير اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لابد
ثالثا من الدلالة على امتناعه اي امتناع الفعل المتصف بذلك المفهوم اللازم عليه تعالى حتى
يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة
متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه
وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا لها ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل
تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا
عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى
فما الغرض من خلق التكاليف اذ قد اتى لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعباد
لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب
في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام ولا
يحسن التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق يعني عقلا الا ترى ان السلطان اذا
قرب بقالا واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل يعد جودا وفضلا
وانحاز للتعظيم وتبعيد [illegible] بالكلية لكن مع ذلك اذا نزل له وقام
بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر وزراءه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه
العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الآراء فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده
منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل
بذلك عليهم ابتداء لما مر كلفهم بما يستحقون به تعظيما لهم لانه ان التفضل

بالثواب

بالثواب قبيح بل الممتنع عقلا اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر
لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم ان الانسان
خبير بان المستحق عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صوروه لكنه
سند المنع فلا يجدي دفعه ولو سلم قبحه من الله تعالى فانما يمكن التعريض للثواب بدون
تحمل المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا عنها وبالجملة فالاتيان بالتي
التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام
وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او وضع سنة عام
اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها
وما يروى من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح
فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن
التعريض المذكور بدون تحمل المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي ما ذكرتم
من التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف
لم يستحقا عقابا فان قيل لكم ان ذلك التعريض للثواب اكثر فيحمل اي التعريض للعذاب
بل مثل ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن النفع اكثر من
المضرة لم يحصل تلك النفع لانا يكون عرضا لحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي
بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتم في غرض التكليف المرصد السابع في اسمائه
تعالى وهي ستة مباحث الاول [?] وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية
لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اي تخصيص الاسم بمعنى مغاير له اي للاسم
كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه متحقق فيما مضى من الزمان ولم
يكن الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية يعني الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما
سنذكره عليك ولم يلتفت [?] وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى
او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ اسم انه هل هو نفس الحيوان
المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات
من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال
الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي
نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
ما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره

المرصد ٧

وهو قول الشيخ الاشعري

كالعلم والقدرة مما دل على معنى حقيقي قائم بذاته ومن ذهب منهم الى ان الصفات الحقيقية القائمة بذاته
لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذ مع تلك الصفة فان الاجزاء لا حق
العقلاء على التغاير بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية نفس
الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره
الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق
فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين المسمى كالموجود
والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته
ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته
ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى
فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قولي الاخير
انما هو في لفظ ا س م وانما يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل
الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وبطلان الاستدلال ليس بثابت كما في قوله الاسماء الافعال
والحروف وقوله سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما كذلك
هذا البحث لغوي لا فائدة فيه هنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة
انه التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة ثالثة فيها متغايرة قطعا والناس
قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون
عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ
الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة
المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات
بان يكون المسمى ذات الشيء من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارجي اي من الفعل
الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حقه تعالى اما الاول فهو
في الذات متفرع على تعقلها وقد علمت ما فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له
اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لما مر ان ماخوذ من ذاته
لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيم فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور
اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز

ان يعقل

لبيين هذا الفرق فان التسمية والمعنى كما يتوهم بعدم القول بالتسمية ٤

عكس ما ذهب اليه اكثر اصحابنا

شعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

وكذا لفظ الكلمة واللفظ

لكن لا يثبت بالخصوصية ٤

المقصد ٢

ان يعقل ذاته بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ربما
لا يكتنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما قرر من ان لفظ الله اسم علم
له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال عليه
٣ لما عرفت من الوجوب الذاتي والتركيب فلا تتصور لذاته جزء حتى يطلق اسمه عليه
واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم مجازا كان او حقيقة ثم هذا الوصف قد يكون
حقيقيا كالعلم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس والماخوذ
من الفعل فجائز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم من حيث اقسامه البسيطة وقد يتركب
ثنائيا واكثر وسيعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد المقصد الثالث تسمية الله تعالى بالاسماء
توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل
على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال
وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر
بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ
من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان
الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب
لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام
بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار
وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في
عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي
ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك
الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد
التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب

بيان في

المقصد ٣

الكرامية بالتشديد كتاب

والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة
وذى المعارج الى غير ذلك واما الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن
ماجة اسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد
والكافى وغيرها ولكنها كلها حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها وا اما
ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلخصيها احصاها لها
نع دخول الجنة فنقول الله هو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره لا يطلق على غيره
اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن ابى حنيفة رحمه الله
والشافعى رضى الله عنه وابى سليمان الخطابى والامام الغزالى وقيل مشتق واصله الاله
حذفت الهمزة تخفيفا وادغم اللام فى اللام وهو من اله بمعنى عبد وهو المراد بقوله اذ التخيير
وقيل الآله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هى كونه معبودا للخلائق
ومحار العقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى
لا يكون الا به وقيل من لاحجه التكليف اللازمة فرجعه على هذين الوجهين سلبية
فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا
بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة ندمان ونديم اى مريد الانعام على
الخلق فمرجعها صفة الارادة وقيل هو على جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة
فعلية الملك اى يعز من يشاء ويذل من يشاء والاذلال اى لمنع اذ لا الله فمرجعه صفة فعلية
وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة فمرجعه القدوس اى المبرأ عن المعايب
وقيل هو الذى لا تدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اى ذو السلامة
عن النقائص مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه ذو السلامة اى المعطى السلامة فى المبدا
والمعاد فصفة فعلية وقيل المسلم على خلقه قال سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فى اخباره
كانه حكاية شهادته فى قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه اما بالقول او بخلق المعجزة
فصفة كلامية او خلق المعجزة الدالة على صدق الرسل او خلق العالم على النظام الشاهد اللائق بالوحدانية فعلية
وقيل معناه المؤمن عباده المؤمنين من الفزع الاكبر او بعطيه الجنة والامن او العالم بنيتهم فيرجع الى صفة
فعلية او عباده والامم بالامن وهو كلامية المهيمن اى الشاهد وهو كونه شاهدا اذ العالم فيرجع
الى صفة العلم والخبر بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق
فى قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ ويساوى معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام
وقيل لا يحط عن منزلته ويرجع معنيهما تفسيره بالاول الى الالزام او الثانى الاخالف او الثالث بالتمدح

منهم

واشتقاقه من عز الشئ يعز بفتح العين فى المستقبل اذا اشتد وقوى
ومنه قوله فعززنا بثالث اى شددنا
وقوى

قيل

وقيل الاشتقاق من هو بهذا المعنى وبالفتح الاول مشتق من عز اذا اشتد بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له
نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وجدانه الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل هو من عز اذا وجد وقيل
عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب او الاثابة وقيل الغالب والعز القدرة و
الغلبة ومنه المثل من عز بز اى من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح لانه يصلح الامور
الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه لانه سلطان على الكل اذ يجبره
اى اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع الايمان فانه سبحانه
متعال عن ان يناله الخواطر ويحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت فقصرت الايدى من
ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد تفسر بهذا المعنى بانه
الذى لا يتمنى ما لم يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم وكذا نقل عن ابن عباس
رضى الله عنهما ثم فسر العظيم بقوله اى انه تعالى عن صفات النقص فرجعه صفة سلبية وقيل اى اتصف بكل
الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فرجعه الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه ما قيل
فى معنى العظيم وقال الامام الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان
التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء المتفرد
بايجاد الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الامام الغزالى
قدس سره قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانما ترجع الى الخلق والاختراع والاولى ان تعالى ما يخرج
من العدم الى الوجود اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق حكمة التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين
كالبناء يقدر ما يحتاج اليه ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من
حيث انه موجد ومصور من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب وقيل فيها لمحل ترتيبها الغفار
المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار
غالب الاغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فهو صفة فعلية الرزاق اى يرزق
من شاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر
العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم المحاكم الذى
الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والتقدير فيرجع الى صفة القدرة والارادة
والفتاح بمعنى الحاكم معناه الذى ومنه حكمة الحجاج وهى حديدة الملتوية من اللجام فى الدابة فهى صفة
فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض الباسط الخافض
بالتوسع فى العطية الخافض رافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعلى للمنازل

الطعام

واشتقاقها من عز يعز بضم العين فى المستقبل اى
غلب يغلب ومنه قوله تعالى وعزنى فى الخطاب اى
غلبنى ف

الى م

الاكراه

يحتاج م

لا يحتاج الى غيره للاختراع

بحكمة القيام
بالاحاطة
بحكمة
ذيوان

مشتق من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله
تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق
اى احكم وقيل الحاكم م

معناه الذى يدفع البلية والضعيف عن المؤمنين او يخفض الكفار
ويحطهم الى دركات الجحيم
م

النور معناه الحق وفي الشرح الكتاب جعل النور وكلاهما ظاهر المنزل الموجب لظهور غيره من كلماته
فعلته السميع البصير ظاهر معناهما [illegible] الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم من الحكمة علمه
وقوله وفعله فرجع الى الصفات العدل الذي لا يظلم منه بالفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف
يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى
الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل المخبر فهو كلامية الحليم الذي لا يعجل العقاب للعصاة
وقيل والقدرة المقدور فرجع الى السلب العظيم [illegible] معناه في [illegible] الغفور كالغفار [illegible] ما فرق
[illegible] الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشي يسمى باسمه وقيل معناه المثيب
القليل من الطاعة الكثير من الثواب على القليل من [illegible] فهو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون
صفة كلامية العلي الكبير كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم [illegible] الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان
ومرجعه العلم وقيل الذي لا يشغله شي عن شي فرجعه صفة سلبية وقيل [illegible] الاشياء فهو فعله [illegible] الحفظ
الذي هو ضد [illegible] المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فرجع على المقتدر [illegible] الفعل
وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فرجع الى العلم وقيل المقتدر
فرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني
فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخبار المكلفين
بما فعلوا من خير وشر فرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعها الفعل والقول وقيل معناه العلي [illegible] الكرائم
المواهب لمستحقيها فرجع الى صفة اضافية وقيل [illegible] الذنوب الرقيب كالحفيظ [illegible]
هو [illegible] الحفظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشي بحيث لا يغفل عنه اصلا و[illegible]
ملاحظة دائمة لازمة [illegible] المانع عن [illegible] الشي لما اقدم عليه فكان يرجع الى العلم والحفظ
ولكن باعتبار اللزوم وبالغاوة والمنع [illegible] المجيب [illegible] الواسع
هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات [illegible] جميع المقدورات فلا يشغله شان
عن شان الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر
اي يود ثنائه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله لا يشاركه [illegible]
من اوصاف المدح الباعث المحيي للخلائق يوم القيامة الشهيد العالم بالغائب
والحاضر الحق معناه العدل وقيل معناه الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره

المودود [illegible]

وقيل

وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل معناه الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم
وقيل الوكيل الموكول اليه وكذا فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل
امر المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القوة بمعنى ان القدرة لا تتناهى وفي [illegible] الكتاب
هي النهاية في القدرة ولا يبعد ان يكون تعقيبا والاظهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة
الى النهاية والغاية وكذا اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية [illegible] الناصر
وقيل بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المحصي عن عدد كل
معدود فرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومن علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدئ المنشئ
بالابداء المعيد معيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحياة المميت خالق الموت الحي العالم القادر
القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للخلق ومدبرها فهو صفة فعلية الواجد الغني الذي
لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية
والتولية فيكون صفة فعلية الاحد [illegible] ذلك [illegible] منع
ان يشارك شي في ماهيته وصفات كماله [illegible] الواحد [illegible] الاحد [illegible] بينهما [illegible]
الذات اي لا تركيب فيه والواحد في الصفات اي لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك
فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون
صفة سلبية وقيل [illegible] المقصود [illegible] قضاء الحوائج [illegible] القادر
صفة اضافية وقيل الصمد [illegible] الجوف [illegible] التركيب
الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر تقدم من يشاء
وتؤخر من يشاء الاول الآخر الازلي [illegible] اي انه قبل كل شي [illegible]
بعد كل شي فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل
الغالب فهو صفة [illegible] الباطن المختفي عن الحواس بحيث لا تدركه
اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي [illegible]
المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا [illegible]
المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات [illegible] الرؤوف
المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال
والاكرام كالجليل قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل
وقسط اي جار الجامع اي للخصوم يوم [illegible] الغني الذي لا يفتقر الى شي المغني المحسن الى احوال
الخلق المانع لما شاء من المنافع الضار النافع معطي الضر والنفع النور الظاهر بنفسه

الظهر لغيره المانع لخلق المعونة في قلوب الموسوس البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد اي مبلغ الخيرات الصبور الحليم لعدم فرقه بين الاسماء الحسنى الوارده في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم اعلم ان الامدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تعرضا لمعانيها على ظاهرها فتتبعنا ما فيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما نذكره وسيأتي ايضا

المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في النبي وهو منقول في العرف عن مدلوله اللغوي على معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ مشتقا من النبأ فهو مهموز لكنه خفف وعظم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع سمي به لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته ولا دلالة في الاية على الموضع ... الذي ... على القول بالفاعل المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي الكائنية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن

الفاسد

الفاسد لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بسبب الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم فيها تلك الصور المشاهدة لا ترتسم فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها اليها الاولى ما يقابلها وهو بعد اي بيان على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نراه في النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان فانها تنتهي متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفهم قولا وكيف تستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك في من قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساسات الظاهرة فان هؤلاء يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما شهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي والاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول احالته اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرها وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجه يشتق والخارق مختلف بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي تتصور انها مؤثرة في المواد البدنية كما يظهر من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب اذا انتشر على ترتب التلق وكما يشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور سقوط وان كان مثله في قرار اي في المواضع السافلة امكن مشيها وان كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن بحيث الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس النبي بحيث يتعاد له الهيولى العنصرية بتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته في الارض

رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة في الجملة يتصرف نفسه في العنصريات
خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل
آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ويشاهد مثلها من اهل الرياضة
والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الحكايات قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس
وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد عرفت بطلانه
بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمغايرة من المتصورات البدنية وبين التصورات
والارادات النفسية الانفعالية لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق
العادة مع انه لظهر الامور العجيبة الخارقة للعادة لا تختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يتميز عن غيره
وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى اليه ولا يستنكر ان
يحصل للنفس القدسية ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص متكلمة بكلام منظوم دال على معان
مطابقة للواقع وذلك لان النفس القدسية تتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى العالم القدسي
شاهدت فاذا انجذبت اليه واتصلت به فيتقطع ساحة المعقولات كما شاهدت المحسوسات فان القوة
المتخيلة تحاكي المعقول المرتسم في النفس بصور المحسوس وتنتقش في الحس المشترك على نحو نحو
انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة
راسخة للنبي فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا
هذا الذي ذكرتم لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم ستر
من شناعة بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة تنزل بل الملائكة عندهم
اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا
وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى والكلام الذي يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت
عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات
ورابعها اي حال ما ذكروه في الخاصة الثالثة التخيل ما لا وجود له في الخارج كما للمرضى والمجانين
فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما هو حرابة وقرر ما هو السبب فيه ولا شك
ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احد منا آمرا
ناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ونظام العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء
فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من خارج لتخيلات لا اصل لها قطعا وربما
خالف ما دعا اليه المعقول انما هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص
الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الآباء

وذلك م

عن الانقياد ووجب لنبي من الله التمم المتفاوتة علمائهم في اطلاق الآراء فيعسر ذلك
الانقياد التام ظاهرا وباطنا سيما لتواتر اي لمشاركة الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري
لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل وحده بما
يحتاج اليه في معيشته من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات
وهي ان يعمل كل واحد لاخر مثل ما يعمله الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه
من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله الآخر انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر له احسن معيشته
بل لابد لذلك ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويخيط
ذا ثالث شيئا هكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني
بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم
ولابد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا السوية في العدل لما
الى م ادى الى ان يقوم بنا العام لاستاثر كل نفس اي تفرد عنها الى ما يريد من غيره وظلم اي انتفع بغير ما يكد
الآخر فيحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف
والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور
المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية
فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة وخص كل واحد منه بما فيه بقاؤه او بقاء نوعه بهم
سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والاهداء اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية
نحو لما علم ان عناية الانواع هذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من
اعظم مصالحه لما فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة احرى
الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب لوجود النظام في المعاش والمعاد
فيجب ذلك من العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته وهذه طريقة اثبات
المقصد ٢ النبوة على مذهب الحكماء المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا
عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وبحث منها عن امور يحتوي على شرائط المعجزة وكيفية
حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه
اي من الله لا يحصل بما ليس من قبله قوليا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال
معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل
وعجزوا فانه معجزة دال على صدقه والفعل لله تعالى ثم فيما خلق العدم فيهم على ذلك

الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عنهم فلا يصح جعله ركنا وجوديا له الا انه اكتفى حذفه
لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز ان كان
عدميا كما هو اصل تجعل المعجز معناه هو عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا
كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز معناه هو خلق العجز منهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قوله
او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز
ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع
الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في
ذلك حتى الكاذب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان
مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس
بشيء لان القدرة مع قدرته غيره عادة معجز قال الآمدي بل لو صور كون المعجزة مقدورة
للرسول لم يختلف الامر فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال هو نفس الحركة
بالصعود او المشي لكونها مقدورة بعد خلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
عليها وهي التي ليست مقدورة وذهب القاضي الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة
كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله وان كانت مقدورة للنبي بحسب الاستطاعة واذا عرفت هذا
فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك
حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط
التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فما معجزتك فيفعل بان دعا الله
فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كشق الجبل لم يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه
واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب
لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق ثم لو قال
معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك
عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص
بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح
تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه

هذا خلاف لما سبق في بحث المعجزة

عادة م

فانه اعجز منه ولكن فيه اشعار الى المذهبين

عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي
لا فرق في هذه الصورة على ما قاله بعض الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي الاعجاز لانه
كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة والتكذيب
وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والطاير انه لا يجب
تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يلزم احد ان يأتي بواحد
منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته
من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي
لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على
الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق
قبل الدعوى لا يعقل ولو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب
اي بالاتيان بذلك اي بخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال
في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا فوجد على ما خلق وقال بعض ابو هاشم
علمه لا فيه فان ظهر كما قال كان معجزا وان خلق قبل التحدي لان المعجز اعلامه عن
الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما
احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه
معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله وانما كان مبنيا
على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق
له فيكون هو كاذبا في دعواه انه تعالى صدقه ودليلا عليه وسيأتي انه لا يتصور عندنا ظهور
الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجزة على الدعوى
يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه اشار بقوله فانهم
يقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما
معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وكذا ما يقولون ايضا في معجزات رسولكم
من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة
على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات
انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة
الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت
الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك

من المعتزلة

بطل م

وان كان غير موثر

قبل م

السحر وهو مردود لوجدناها في عمرانى فيه جدا وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا في صباه
لقوله وجعلنى نبيا ولا امتنع من العادة المحتاد الا التحلى فى الطفل بما شرط النبوة
من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها
والاظهر انه ما كان ذلك نبيا بل انه تكلم بعض من الكلمة المنقول عنه بينت بشرية الى اوانه ولم يظهر
الدعوة بحال انه تكلم بها الا ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين
ان ثبوت النبوة فى سن طفولية بلا دعوى وكلام مما لا تقوله بعقل واما قوله وجعلنى نبيا
فهو كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فى انه يعبر عن المتحقق فيما
سيقبل بلفظ الماضى فهذا الذى قررناه انما هو فى المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر
عنها فاما ان يكون تأخره بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بلا خلاف التقديم
بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتى
ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا
فى وجه دلالته فقيل اخبار عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى
لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما اثنى التكليف متابعته اى لم يجب على الناس
التصديق بنبوته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرط
التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به
وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل
مجموع قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا
القول متأخرا باعتبار صفته اعنى كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعنى
ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر وكون معجزا
مقارنا للدعوى وتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث
واما القول الثانى فلا قائل بصحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا اذا كان خارقا للعادة الآم
وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز يحتمل رجع الى الثالث وبطل
ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى الكتب الا نادرا المبحث الثانى فى كيفية حصولها
المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يدى من يريد تصديقه تشبيه لما تعلق به مشيئته
من دعوى النبوة ممن ارسله الله تعالى الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم فى الدارين
ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى الخلق عندنا خلافا للحكماء وقالت الفلاسفة
انما ينقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة

من الزمان لخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية
اما لصفا جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم
القدس واشتغالها بالكلية عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما شاهد فى المرضى
من ان النفس لاشتغالها بتدارك المرض من الامراض الحادة وتحليلها المولود الردية تكف
وتمنع عن التحليل للمولود الجيدة فيمسك عن القوت الذى يحتاج اليه بدلا عما تحلل من جملة
المواد ما لو امسك اى لو ما لو امسك عشر فى ايام صحته بعضه اى بعضه بل عشره هلك
بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المرض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملأ الاعلى اولى
وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الكيفيات المطلوبة
لحفظ المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية
بالاولية القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى
يطعمنى ويسقينى واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر فى المقصد الاول
نفسه من انجذاب النفس النقية عن شواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما
فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان
يفعل فعلا لا يفى به منه غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها
تتصرف فى مادة العناصر كما يتصرف فى اجزاء البدن المبحث الثالث فى كيفية دلالتها
على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما انما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط
لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق
العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم
الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق
النبى فيلزم الدور بل هى دلالة عادية كما اشار بقوله وجه دلالتها اى الاشارة ان الله
عادته تخلق العلم بالصدق عقيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق
عنه فى الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل واوقفه من معجزات موسى عليه السلام
على رؤوسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا
بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه

والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب بسبب كونه ممكنا عنه امكانا عقليا الشمول قدرته تعالى للممكنات
بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل الملك ذلك كان ذلك نازلا منزلة التصريح بالتصديق
لانعقاده مفعل كان ذلك نازلا منزلة المصدق بصريح ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا مقالهم
الذي ذكرناه من باب ما ذكر العام على الحد حتى يتجه عليه ان الله تعالى لا يعلل افعاله بالاغراض
لا يراعي المصالح ويرد المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصالح والمفسدة بل الاحتجاج
القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة
التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع
وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه
كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في
نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها
فلا بد لها من وجه دلالة به تتميز الادلة الصحيحة عن غيرها وان لم نعلمه اي ذلك الوجه بعينه فان دل
المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال وان لم يدل
المعجز عما لزمه من دلالته القطعية على مدلولها وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران المعجز
المعجزة بالتصديق ليس لو لزم لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله
بل مواظفة العادات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات
عن مجاريها العادية جاز اخلا المعجز عن اعتقاد الصدق ويجوز اظهاره على يد الكاذب
لذا لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك
التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال فلا يجوزهم ممتنع منهم من انكر
امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من
انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم باجوبتها المفصلة
الثالث في امكان البعثة وتحقيقه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال المقصد
على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر
من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين
العدل وقال بعض المعتزلة تجب على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله تعالى من امة انهم
يؤمنون وجب عليه تعالى ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم
ذلك

مقالهم

وان احتمل احتمالا الايمان كثرة

فلا يجوزهم

واعلم ان الاصلح واجب عليه تعالى

ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لا عذارهم وقال ابو هاشم انه ممتنع
خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية
عنه لا فائدة فيها وجوزه اي جوز الخلو المذكور الجبائي اذ لتقرير الواجبات العقلية فانها فائدة جليلة وجوزه
ايضا لتقرير الشرع المتقدم سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث
لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجه المخلوط بناء اي مبني
على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار
الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح مكون فاسدا ايضا وعلى تقرير صحته لا يجري في مرعانا
فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه ورد ايضا
مذاهب المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من قال انها اي حكم باستحالتها لذاتها لا باعتبار انها موقوفة على التكليف الممتنع
الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه واتى اي التكليف
ممتنع فيمتنع البعثة لا سيما لا لذاتها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة
التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق
العادة ممتنع عقلا ولا يتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة
الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم لعل المراد الامكان الوقوعي ١٢
بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يكفي
في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة
ولكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة
البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل
له ارسلتك فبلغ عني هو الله تعالى لا غيره ولا علم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم
على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني من يبلغ اليه اي الى النبي الوحي ان كان
جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما
اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي يتلقى
التكلم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها
اي بالرسالة موقوف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر
لا يحصل الا بغامض النظر لان اجزاء العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة
الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى اجزاء العلم غير مقدور بزمان

الثاني هـ

معين كيوم او شهر بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة
فللمكلف الامهال الى ان يجوز له ان يستعمل التحصيل النظر له دعوى علم العلم في اي زمان كان وح
يلزم افحام النبي وبقي البعثة عبثا و الثاني وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة
لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده
وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم تعالى وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل نصب
دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله ثم حرر في الجنى بان يظهر الله له ايات ومعجزات
تتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل
والقائل بهذا العلم الحاصل عن الثاني وهو ان يقال يجوز ان يكون الملك جسمانيا ولا يخلق الله روية
سمع اي الحضرتين فان قدر به الاعتراض عن نبي وجواب الثالث لا نعلم اصلا في الشحذ بل و التجويز فلا يجب
الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة
وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء
نظر او لم ينظر والحرج للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بالحاد
العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم الحادث الحاصل عن المعجز والمقدمة
الحركة فالائق بالحكيم هو التحسين والتقبيح والامر فقوا خلافه فيمتنع الامهال حتى ان المولى
اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا تحبس لهم عن ذلك الالزام الا ان الاتي تقاعدهم المذكورة
منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويخلصهم عن المهالك
ويقربهم من السعادات ويبعدهم عن الشقاوة وما مثاله الا كمثل من يقول لولده بين يديك سبع ضار او
مهلك اخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس
ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء والحكماء الم تكن ملوما مذموما ومن منع عن ذلك اليس
مفسدة لا لخلوها جدا شفقة والجبر وبما قررنا سقط الالزام عن المتكلم ايضا الطائفة الثالثة من
البحث لا نسلم عن التكليف لانه فانه يفضي الى الاخ عنهما واحتاجها لا يخ عن التكليف بما لا يطاق
واجماع من العالمين بيانه ان التكليف الذي هو للاحقا ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر والحكم الاستبداد
نسخ الافعال وذلك لما تبين ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا اثر لقدرة العبد عندكم اصلا
و التكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ثم ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم
اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شي منهما والتكليف
بهما اي حين اذا ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه
من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح

ولقد

دفع لان يقال انه شاق تعذيب الولد لتحصيل العلم

ولقد ميز عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو
محال لانه منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار
وهو منتف بالاجماع او نفع وهو تكليف جلب النفع والتعذيب بخلاف المعقول فانه
منزلة ان الاحسان له حصول المنفعة لنفسك والاعتذار ابد الاباد ولا شك ان ليس مصالحه
ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمومنين المطيعين معارض بما فيه
من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة اخرين ظلم قبيح
الرابع التكليف بامتناع الفعل المانع وجد الفعل ولا فاعله فيه حاصلا لوجوده وحين صدوره
تح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما
قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشي
حال عدمه والتكليف بما لا يطاق قد عرفت الحرمة وهو ظاهر … جوازه فانه لا نقول لم يوجد
ولا الان اي ولا نقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله مسلم
وقوع التكليف بالاستطاعة وسلمنا ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عندنا
ايضا واذا بطلت الاقسام الاربعة امتنع التكليف مطلقا اي ماتيس وهو لبعض الصوفية
من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن الفكر في معرفة
الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المعرفة
المتوقعة من هذا الغاية وهو النظر فيما ذكر نترجح اي ترجيح تفضيل على ما يتوقع مما كلف به
فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت
غير موثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا
بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية
تنوف كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وجواب
الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تع سلمنا لكن اجبنا بالثاني
وهو ان الغرض ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى
على مضرة التعب بمشاق الافعال والعقاب ابدا فليس الا انه لا يحصل منفعته بل لانه
لم يشتغل … ذلك الامر ولهذا لم يستجلب تلك الامر وما هو الا لنفسه والمعارضة
بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة تستند الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا
ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالخ الذي هو تحصيل الحاصل
وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس

به وما ذكر من ان الغافل فرع لوجوده فانه تيم اذا وجب العوض في افعاله وهو ظاهر وجواب
الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل هو ليس تكليفا بالمحال لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم
وذكر اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اورد من التوقع علينا في التكليف يلزم مثله في احداث
الفعل ممكن احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين — يعني المعتزلة والاشاعرة
النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف
وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة ذاته وصفاته وافعاله احد انواع التكليف بل هو من
الكبرى منها وسائر التكاليف مبنية عليه واحيا اليه … للاطلاع الخاص المحض على مقادير
الاوقات من المندوبات التي … على تحمل التكاليف الحكمية الثابتة من قبل الحق
… ووجوب البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها ثم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير ان … البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال — البراهمة منسوب الى البرهمن وهو حكيم من الحكماء — الصابئة طائفة من …
بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال نفعل وما حكم
بقبحه نترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح نفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة فيجب اعتبارها
دفعا للمضرة … لا تعارضها بمجرد الاحتمال اي احتمال المضرة … قبحه ونترك
عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
ان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح
والنفع والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون
ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها
وبعلمها ينتفع وينجو من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية
وطبائعها وخواصها ما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يخسرون فيه … الادوية
الطويل من … العلم بها بعد وقوعهم في المهالك وقيل استكمالها اي استكمال — ذلك هو
… التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية … يكون مهلكا ولا يعلمون بهلكهم … ان
اشتغالهم بذلك اي تحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل
الصناعات الضرورية والاشتغال عن مصالح المعاش فاذا استفادوه من الطبيب … المؤنة
واشتغلوا … المنافع والاعمال في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب
فكذا لا يغني امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيهما غنى عن
المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل

الى جميع ما جاء به مجرد الفكر والنظر فلا يكون ما هو حسن عنده كان النبي به كالاولى ودفعا لما هو من انواع
مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يجري الى ان ينتهي بما يغني
يتم نوعه … على ان ما اتى به … فتم انما الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في الحياة
الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة
اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبال ذهبا وماء البحر دما — لجازهم
واواني البيت رجالا … الشيخ دفعة بالغا عالما ويكون من باب المعجزة على يد — فلا
غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة … في ان اعلامه
… ظهور المعجزة على يد المشتبه لا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال
والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة … اذ يجوز ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية
عنه في الاوقات المتفرقة … للذي تثبت نبوته بالمعجزة الا يكون الشخص الذي
تعلمناه غير الذي كان عليه … وغير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد
والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما
… الذي تقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الاشياء التي جوزنا امكانها
امكانها في انفسها وكذلك في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز — اليتر
فرض بعينه … الجزم بحجرية مطابقا للواقع ثابتا الا يقطع الجزم المشتبه للجسم الشاهد
به شهادة موثوق بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم وكذا نجزم بشيء
من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة … النبي وكرامة الولي عادة
مستمرة تصدق في كل عصر واوان مما يمكن للعاقل المنصف انكاره اذ لا يكون خرقا
للعادة بل … والمعجزة … يقصد به تصديق مدعي الرسالة والا لم يكن
خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال … المعجز لا يدل على الصدق في دعوى النبوة
لاحتمالات الاول كونه من فعله … فلا يكون … الامر التصديق لمن … الله
والثاني جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه لما ان نفسه لسائر النفوس البشرية — والمعتزلة الامام الرازي
في الماهية … ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها
او لمزاج خاص في بدنه … انه يقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان
توافقا في الماهية او لكونه ساحرا … في السحر وقد اجمع على حقيته اي على كون
السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به
بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي صلى الله عليه وسلم ومن الكرخ

من القدرة فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ لم يختلف احد في عهد الصحابة
الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتحاورون فيه في امر السحر وتأثيره اختلف الفقهاء
في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال الاكثرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل بسحره
وان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او طلسم اخفى
هو معروف بعض ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا يمكن انكار الطلسمات الغريبة التي لها تأثيرات
غريبة عجيبة مما اذا شاهد ذلك الشخص [illegible] فاذا اتى به [illegible] غرابة [illegible]
من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية المنفعلة وذلك لان القوى
السماوية اسباب لحدوث الحادثات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن
عرف احوال الفاعل والقابل واقتدر على الجمع بينهما [illegible] آثار مخصوصة غريبة او خاصية بعض المركبات اذ لا شك
ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس اي جاذب الحديد والكهربا التي
تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل عليه [illegible] خل لم يزل بل اخذ حتى يسقط خارجا
عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الذي ظهر على يد
المدعي باعتبار خاصية بعض المركبات ويكون [illegible] بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من تلك
الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا
اظهر المعجز على يد المتنبي ليغوي الخلق ولا عصمة للملائكة فانا نعلم بقول النبي فلا يمكن ان
يتمسك بها فيها او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات
الكوكبية وانه ربما احدث من الحركات الفلكية اوضاع غريبة وقد احاط من صناعة النجامة
ما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر الوقوع مثله الآتي [illegible] في السنين ويستتبع امرا غريبا فاخذه
يعلم وقوعه من الغرائب بحسب النفس فلا يكون [illegible] الثالث [illegible] يكون الخارق من الظاهر
كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على التصديق الرابع ان لا نسلم التصديق اي سلمنا ان المعجز فعله تعالى
لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض واجب في افعاله وعلى تقدير وجوده لا يتعين التصديق لكونه
غرضا فلعل الخالق اراد غرضا آخر غير التصديق لا يعلمه [illegible] تعالى [illegible] بالاجتهاد
لتشابه ذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك
الخطأ الا بجهد المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق
نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي [illegible] كالاحوال الظاهرة على النبي قبل البعثة
وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديقه تعالى اياه صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور

السادس

السادس لعل التحدي العاري عن المعارض لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار
او لعله اي القادر على المعارضة تركها لقلة الوثوق بالمدعي ومواطاته معه في اعلاء كلمته لينال من دولته
حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا انه لا يتم له امر فلم يشتغلوا بمعارضته
في ابتداء امره وخافوا في آخره لشدة شوكته وكثرة اتباعه او اشتغلوا بالمحاربة [illegible] معيشتهم عنه
[illegible] ولم يظهر [illegible] منع المعارض عن اظهاره [illegible]
اخفاء اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس [illegible] المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى
بالكلية ومع قيام بعض الاحتمالات الثمانية لا يبقى [illegible] التي سميت معجزة دالة على الصدق والجواب
الاجمالي ما ذكرنا غير مرة [illegible] جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية
لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود
الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا لله لا للمدعي والسحر [illegible] الاعجاز الذي هو كفلق البحر
واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص [illegible] فانه لا يلتبس السحر بالمعجزة
فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فلا نسلم ان يكون [illegible] دعوى النبوة والتحدي [illegible]
او يكون معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي [illegible] من احد [illegible]
[illegible] على معارضته الا ان [illegible]
ان لا خالق سواه فلا يكون المعجز مستندا الا اليه وعن الثالث انا نجوز الكرامة [illegible]
جوزنا فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة [illegible]
لا تقع الكرامة على التحدي [illegible] حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع [illegible]
العاصي [illegible] الكرامة اذا لم تقع [illegible] التعظيم [illegible] الصالحين [illegible]
وبين المعجزة [illegible] فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق
المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى [illegible] بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي
دال على تصديقه [illegible] كما ان [illegible] العلم الضروري [illegible]
حصولها [illegible] القول باستناد الحوادث [illegible] والاعلى القول بالموجب
فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي [illegible] فيه [illegible]
الخامس تقدم في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه [illegible] السادس ان
مدعي النبوة [illegible] بالضرورة انه خارق للعادة [illegible] غلم ضروري [illegible]
صدقه في دعواه وعن السابع نعلم [illegible] بالضرورة العادية والوجدانية [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible] بامر جليل [illegible] واتباعهم والحكم
بلا فتور [illegible]

حتى هـ

الطلسم [illegible]

المزج

المركبات

البشر

للتقدم

في النجوم

اي هـ

اذ ناطقا

كان هـ

فلق البحر [illegible]

[illegible] فلق البحر [illegible]

الاصح

تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينهما

علمهم في شبههم بالجملة وعلم بالضرورة انها علوم الاوائل عندنا اي المعارض في مثل هذا الامر بحيث
لا يتشبث به احد ولا يوجب نحو الاتيان بالمعارض اصلا والتقريع سفسطة ظاهرة اي وهي اذا كان
الامر كما ذكرنا وذلك لانه من جهة الخوف والحجة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان عدم نقلها عنه امرا خارقا
للعادة والاعلى طرق المرجح وان كان مما لا يتصور الغيره ومن الثاني كما علم بالعادة وجوب
معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة انها وجوب اظهارها اذ بها يتم المقصود واحتمال المانع في بعض
بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الكل اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء
بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب الملل عند استيلائهم
ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية السادسة من شبه منكري
البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر لكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم
بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزه واما انه اي التواتر لا يفيد العلم فلوجوه الاول ان اهل التواتر يجوز الكذب
على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم
كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها [illegible] افادة المائة للعلم جاز افادة التسعة
والتسعين له قطعا ولم يحصره اي العلم في حد معين واما ادعاء الفرق بين الحدين المذكورين
في افادة العلم فتحكم محض واذا كان كذلك فلننقص واحدا واحدا حتى ينتهي الى ما لا يفيد العلم قطعا كالاثنين فلا بد يزيد
عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من تلك المراتب بالغا ما بلغ لتساويها [illegible] الثالث
لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر انما يحصل
من اجتماع الاحاد اتفاقا فاذا تحصل بل يحصل التواتر بخبر الواحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله
انما هو الخبر الاخير وحده لا مع ما سبق اذ قد انتفى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرط
التواتر الذي هو استواء الطرفين والوسط بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته
للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير منضبط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
اذا حصل به علم انه متواتر فالعلم بكونه متواترا لا يحصل الا بعد حصول العلم فاثبات العلم به اي بالتواتر
مصادرة على المطلوب والجواب عن الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد اذ
ترى من قوة العشرة على تحريك ما لا تقوى عليه كل واحد والجواب عن الثاني حصول العلم عنده اي عند التواتر
عندنا بعادة الله تعالى انه يخلقه بعدد دون عدد فلا يلزم تساوي جميع
الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف ونحن نعلم بطريق تواتر الاخبار تختلف
بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل في واقعة اخرى
وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى مع تساويهم في العدد وكذا يحصل

العلم

العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر مع ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلان
العلم عقيب التواتر مخلوق لله تعالى يخلقه بعد انقضاء عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الواحد
الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب
معدة لحصول العلم الموجب له من المبدأ الفياض تلك الاخبار السابقة بكون مستعدة على وجه
لحصول العلم فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم بالخبر الاخير وفاعله شيء اخر وهذا الوجه يناسب اصول
الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انضمام الخبر الاول ظنا ويتقوى ذلك
الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان يصير علما لا نزاع فيه فعلم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط
سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب
عن الرابع والخامس انا نعلم العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا
انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان
حصول التواتر في نفس الامر مشتملا عليها اي على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بالمتواتر
الاخبار عنه اي لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية
سوى التواتر وليس معتبرا في ذلك العلم الشرط الذي هو [illegible] حتى يقال انه غير معلوم والاعلم بضابطه
حتى يلزم الدور نعم اذا استدل على شيء بكون الخبر متواترا مشتملا على شرائطه يحتاج ضابطه توجه
ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا
لا نظري متوقف على الكل السابع منهم من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع
التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند
الله فلا يكون [illegible] مشتملا [illegible] اباحة ذبح الحيوان وايلامه المنفعة
الاكل وغيره وحظر اي [illegible] الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من اللذائذ التي بها صلاح
البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار العباد فيكون مخالفا للحكمة وكتكليف
الافعال الشاقة كما في الحج وزيارة بعض المواضع والوقوف والسعي بالعدو والطواف
[illegible] المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي الى الاحجار
[illegible] وتقبيل الحجر الاسود [illegible] سائر الاحجار وكتعظيم النظر الى [illegible] دون الاخرى
وكحرمة اخذ الفضل في صفقة وحوله في صفقتين كما اذا بيع مد من حنطة جيدة بمدين من الحنطة الردية
فانه لا يجوز وان بيع بدرهم ثم اشتري به مدين من الردية كان حلالا لا تشابه مستويا
اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم
العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى غايته اي غاية ما ذكرتم عدم

الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة والاعلام منه عدمها في نفس الامر والحمل عليه كان مصلحة استاثر
لعلمه بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة عن تمردها اي
تصعب عليه الثابتة فيها ففي مثل الحكمة زيادة ابتلاء في التوجه للثواب والعقاب بمعنى ان النفس
اذا علمت الحكمة والمصلحة في الحكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عدمها
انها دارت قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك متجبرة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته
كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسر سورتها واتخاذها الثابت لها اذا علمت حكمته وايضا في التعبد
زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك مصلحة وحكمة حاصلة
في الاحكام التعبدية معلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المقتضية للحلول المقصد
الرابع في اثبات نبوة محمد عليه السلام وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة
على يده اما الاول فمتواتر تواترا الحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثاني
فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا ان تقول تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا اما انه تحدى به فقد
تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله
مفتريات وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله واما انهم لم يعارضوه فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفر الدواعي على نقله سيما
و الخصوم اكثر عددا من حصى البطحا واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي وحين اذ تحدى به
ولم يعارض يكون معجزا فقد وفي كما مر من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على وجه الطاعن سوالا
وجوابا علم من الفصل المتقدم فان الشبهات الواردة ثمة [illegible] يمكن ايرادها ههنا واجوبتها
تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الان في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه
في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي
التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائله والفواصل
وغيرها ومقاطعه اي اواخره وفواصله اي اواخر الاي التي هي مثل الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور
المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة
وقيل وجه اعجازه هي الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقصر عنها درجات
بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم تكلموا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم
البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفها مع اشتماله
على ما فيها عن المعنى الصحيح اي المناسب لمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان
في البيان والدلالة عليه وعليه [illegible] فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة
كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الوجوه منها متناهية

لانها

خفي ٤

كلام السيد لا يبتنى على عدم لفظ خفي لكنه قد وقع في بعض النسخ هكذا فيها خفي فيه الحكمة ح

المقصد

كونه مو

الشارة الى علم المعاني

الى البيان

لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة لا سيما ان الوجوه من تلك الالفاظ
مع اللغات متناهية دون المعاني ومراتبها فانها غير متناهية اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من
الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى لا نهاية ثم اصل
البلاغة في القرآن مما يتفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وكونه في الدرجة
العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا الى اثبات انه
الى بيان انه في الغاية القصوى فيها اي في المراتب الممكنة من البلاغة فلان كلها واما كونه في
الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة
وجد فيه فنونا باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد
وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع
وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وخلوه عن اللفظ
الغث اي الركيك والشاذ اي الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك
من انواع البلاغات بحيث لو وجد مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح
له اي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجده
فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جميعها بحيث لا يخلو شيء منها ولا انفرد احد من البلغاء بالقرآن
للأرق البلاغة من العرب العرباء بان يبرع ويمهر وحذاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين
منه اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة ولو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يوافه اي
لم يوافقه ولم ياتيه فهذا الاصمعي في انه افصح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب
من ارباب النظم والنثر والخطب غايته انه اشتهر بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه
لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف
بالعربية اي بلغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتنوع على بلاغته
وقال القاضي الباقلاني موافقا وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به
وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخبار الكتب الامور المستقبلة الكائنة على وفقها
وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا
في ذلك بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة
على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن

ازم
اي لزم ١٢

استاثر فلان بالشيء اي استبد به والاسم الاثرة بالتحريك ١٢ ص

معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحاق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها
مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية
في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة
فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة
يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم
حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها

الفصل الثاني

الفصل الثاني في شبه القادحين
في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به على كونه معجزة
رتبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ما هو دليل خفائه فكيف يستدل به على الاعجاز ثم
قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل لما يجد بسماعه
فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فقد حاكاه مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن جملة قوله الفيل
ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا
الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم
قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تدعون التحدي بها وتمسكتم بقوله فاتوا بسورة من مثله
لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما نعلم ان الافصح معارضها الذي فيه قيس الجاهلية والابتر
في العجز الذي يستدل به على صدق المدعي ان يظهر التفاوت بينه وبين ما يعارض به الى الحد
الذي يتبين معه الرتبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض
القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر
سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في
كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد منهم ولم يكن مشهورا
عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يثبتوها في المصحف الا ببينة او يمين والتوريث
لاتق وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها
في المصحف الى عدالة والاتي به او يمين الوجه الرابع ان كل صناعة مراتب في الكمال بعضها
فوق بعض وليس لاحد معين يتفوق عنده والاتفاق ولابد في كل زمان من فائق
قد فاق ابناء جنسه بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان
امكن ان يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن
مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات
في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما من جهة الاخبار فلانه خبر

الثقيل وهنا تعيب البعير ٭
منه

نقد الكلام بان ان عبارة الكتاب
لا انه يوافق كلام الامدي في الابكار حيث
قال التفاوت بين الناس واقع وليس لاحد
يقف عنده اذ ما من افصح الا ولعل غيره
افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر
الى فصيح لا افصح منه من اهل عصره فتامل ٭
منه

الى

الى مثله لا يكون معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه خابر كرامة ذكر انه الاتفاق
انها بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان تكرر ذلك الاخبار الى ان يخرج عن العادة
فيصير معجزا ومراتبه اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين
فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذكر الاخبار
مكررا من المنجمين والكهنة كما اعلمه القاسم والنجوم وليس معجزا اتفاقا الثالث
انه يلزم ان يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من معجزا فيخرج اكثر القرآن عن حيز
الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه ما هو
لانه قال لما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر لموافقته من بحر الرمل نحو جاء ودرقة
من حيث لا يحتسب فانه بوزن لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين وقوله ويخزهم وينصركم
عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون
في مؤمنين كان موزونا كما يشبه بيتا اي وفي القرآن ما هو شعر لا بيتا اذا تحرك
فيه بادنى تغير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا
اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية و
الطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث
ان فيه اختلافا بالعجز وعدمه اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين
عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي
بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح
الواضح كقوله عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام المخبر الخمس انه حجر الاختلاف
حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فيقتضي الاصطلاح بالحكم بعدم الاختلاف
فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاستدلال صحيحا وانما قلنا
بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف فيه اما في اللفظ او المعنى والاول اما تبدل
اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبدل اللفظ كالعهن
المنفوش بدل كالصوف ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل نكات كالحجارة
بدل او كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب
فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل

القرآن

اشارة الى ان الاطلاق ليس كما ينبغي ٭

المناسب لهذا ان يأتي بكلمة تكون موزونة بلا تصرف

قرئ كذا ايضا

لام

الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فهو الى ان يليق بالموسوسين اولى فانهم واذ واجههم
وسراب لهم فمتى هذه التواتر زيادة ونقص المشهور نقصان وكذا الحال في موالاة التسعين نجم اثنى
واما الاختلاف في الجمع فموقوف بالوجهين اسفارنا وصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد
بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر وكذا هل يستطيع ربك بالغيبة
وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول اخبار عن حال الرب والثاني
عن حال عيسى الساد من انه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال
بحيث لو تتبعها البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف
ونظم ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله
فانه هذا المقدار من نظمهم وشعرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف
موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على
ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الثاني انه لو قال
انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فيلزم
المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة للرسول لسد الاعلى عجزهم
الثالث انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى او العلوم اذكر من النقض والنقائض
به عادة لتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات
لكنه لم يتواتر قطعا فانه يدل على انهم لم يتذاكروه ولم يظهروه ليلا يصير حجة عليهم ملجئة
لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم
ترك اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا
لتصديقه الى قطعا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض عن الحجة
على مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحر ونحوه كفعل الجن مثلا تشاغلوا به
وحملوا عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم بالجملة
بعضهم ونحوه حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله
فانهم لم يعجزوا عن انشاء مثله بل عن الاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا
القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة فيتوافر الشبه القادحة في كون القرآن معجزا
بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان اقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء
قلنا الاختلاف والاتفاق انما وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بينها ولا اتفاق

على انه اي بجميع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم
البالغة علما وعملا اخبارنا بما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف
الانظار ومبلغ اهل الكلام من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه بعينه
يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او بالجملة منها بل ولا ابو احد لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام
في بعض الامور الاربعة وكان من يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر والاخر
من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للكل من
حيث هو كل والجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا والا لكان قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول لا يكون متيقن الثبوت دون الثاني خلاف ما الذي
ذكرناه وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبه الفادحة في ذلك فالجواب عن الاولى
ان كان ذلك بينا لمن يختص به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض احد منهم مع حرصهم لتعرضهم على
صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلما اعتد ادرهم ولا معذرة في ذلك لثبوت
الاعجاز بحدوث اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة
جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل
على مثل بلاغتها الا انها مواضعها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على من سلك في الاقتباس ايضا
وتكلفها في اثبات النبوة كون القرآن كلمة من سورة الطوال معجزا او غيرها مما لا يستريب ولذلك
قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه ان عرضت هذا الكلام
على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الاتحاد والاعتبار
انقطع ومنه ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالاحاد المفيدة للظن ومجموع
القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الاحاد
مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على النبي عليه السلام
ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك
لا يضر فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها
آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رضي الله عنه او من الفاتحة فقط وهي في الفواتح
ثم كتب للتيمن كما هو مذهب العلماء او كونها آية فردة انزلت في راحة للفصل بين
السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل السور فلا خلاف فيه ومن
قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد
من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم وفي التأخير فيما بينه وبين

وجه تواتر فاتوا بسورة من مثله مبالغة
المشكلة بجيئة الشيء بالقرآن
فيه تأمل اذ مقصوده ان الاختلاف في وجه اعجازه كونه معجزا والتواتر انما افاد كونه من عند الرسول
اشارة الى ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله خلافه

الآيات الاخر الا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام فان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات فما اتى به الواحد كان مستفيضا كونه
من القرآن [illegible] او المختلف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال [illegible] الجزء المحفوف
بالقرآن [illegible] يفيد العلم [illegible] العلم بكونه من القرآن هو المتلقى وما علينا [illegible] العلم بالتواتر او بالقرائن
قلنا انا نحتاج [illegible] الى ما اتى به الواحد [illegible] من القرآن [illegible] بالتحدي والمتضمن الى القرآن ثم نقول لا حاجة الى
بعده مع علمهم اعجاز الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات
والجواب عن الرابع ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة
العليا ويقفون فيه على حد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما
هو خارج عن حد الصناعة علموا انه من عند الله ولولم يكن [illegible] لم يتحقق عندهم معجزة النبي ولظنوا انهم
لو كانوا في الحال كاملين في الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا مستقلين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك
كالسحر في زمن موسى عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد تكملوا فيه [illegible] وعلموا [illegible]
فلما علموا ان السحر تخييل وتمويه لا ثبوت لحقيقته ورأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي
كانوا يأفكونه [illegible] من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان تزداد حجمها علموا انه خارج عن السحر
وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به واما فرعون [illegible] فانه [illegible] في حذق الصناعة [illegible] انه
كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وعلموا
الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من الصناعة الطبية بل هو من عند الله
[illegible] والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم فيما بينهم
حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها [illegible] فلما اتى النبي
عليه السلام بما هو من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين [illegible] في كثرة
المنازعة والتشاجر [illegible] حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم [illegible] النبي صلى
الله عليه وسلم [illegible] ومنهم من اسلم [illegible] الاول [illegible] لمنافقين
ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة [illegible] والزارعات
زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم الاكثرون من عدل الى المحاربة
والمقاتلة وتعريض النفس للهلاك والاموال [illegible] جواب [illegible] بالعجز عنه
البلغاء قاطبة [illegible] علم ان ذلك من عند الله قطعا [illegible] ان القرآن
ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب [illegible] الاولى ان [illegible]
المعجز منه اي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم [illegible]

اي يتناول بسرعة

وهم هم

خار

خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف لا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن
ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن بصدد تفصيله اذ يكفينا العلم به اجمالا او نقول بما ذكرنا في جواب
[illegible] الشبهتين الاخيرتين [illegible] فان [illegible] اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ
ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب [illegible] الغلط [illegible] اخبار
بالغيب واما [illegible] فان [illegible] يكفينا في اثبات [illegible] اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة
ولا يضرنا [illegible] البعض ليس بمعجز عندنا [illegible] انه لا اعجاز في [illegible]
[illegible] ان يكون المعجز [illegible] عنه الاختلاف واما الشبهة الواردة عليه فالجواب عن الاولى
ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير [illegible] او زيادة او نقصان وما لا تغيير [illegible]
خروج عن اسلوب [illegible] ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه وما ذكر من
القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا [illegible] من ذلك الموزون
في نثر البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا [illegible] ادخل
السوق واشتر اللحم والخبز لم يعد بهذا النطق الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا [illegible]
والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد
القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص [illegible] في امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله [illegible]
ان للتكرار فوائد [illegible] التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى [illegible]
المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احد شعب البلاغة ومنها ان القصة
الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فيذكر [illegible] ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وبعكس
[illegible] ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به [illegible] ان هذين
وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء
الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها
وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس [illegible] الالف [illegible] ذكر
بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه [illegible] النون فقط ولم تغير الالف عن حالها كما فعل مثل
ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث
وذلك لانه فرق بين تثنية المعرب والمبني [illegible] جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل
ضمير الشأن مقدر [illegible] في الخبر [illegible] خبر المبتدأ
وان كان قليلا [illegible] مذكور في كتب العربية [illegible] ان كلمة ان بمعنى نعم [illegible] اللام
[illegible] وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة [illegible] المصحف [illegible]

اي على الاختلاف والتناقض

بيان المخصص

[illegible]

ما قيل هم

وهي قراءة حين عرض عليه المصحف

عشرة كاملة لدفع التوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا فشمل الآن نطق على بعد من تركه ان المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة وذكر بان ضم اربعة لا الا الثلثة المذكورة يكون الجميع سبعة والرابع عن الرابعة انما نقل عنه آحاد الفرد ولانه مما توفر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو ما قال الرسول عليه انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل من انعام صفات كماله اى القرآن ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا الى حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولدى البليغ تجد فيه الفصيح وغيره وسمين وركيك وغث وسمين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ كل سورة منه بل كل جزء متصف بالنظم الكامل وان تفاوت وتشترك في مراتبها او المراد اختلاف لعلماء الكتاب فيما اخرجه التصحيف لحكم بينهما عندهم على الوجه يدركه سبع القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار الالفاظ فيرد على ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتامل ولما الجواب بقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين لكن ندعيها اى كون القرآن معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منها معجز خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اى ما سوى القرآن وهى انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر فقد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين متباعدتين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم اخذهن فسبحن واحدا واحدا فلم يسبحن كذلك حصى فرد الحادثة عن اسطوانة الباقي الذي ادركه جماعة من الصحابة منهم جابر بن عبد الله انه روى رسول الله لما اتخذ المنبر كان جبريل عليه السلام يخطب فيه زمان وهو عند جذع نخلة كالعشب والتجأ اليه ذكر الطبق حين ما اكل النبي منه ولما دعا للعباس واعطاه اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك فاني لكم حاجة فصبحهم رسول الله وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءته وقال يا رب هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم بملاءتي فامنت اسكفة الباب وحوائط البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابي منه ان يدل على نبوته دعا الشجرة فانه روى ابن عمر قال كنا مع النبي عليه في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من

شاهد

قال اعلى هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلعم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه فشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها واتى الاعرابي كلام الذراع المسموم والنبي عليه نزل عن اليهودية التي سمت الشاة المصلية حين اعرفت وقالت كنتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما ات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واستنقذها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الانس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فساق الراعي الشاة وجاء الى النبي فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وتقدم وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان الغني حباه الظبية التي ربطها الاعرابي وسالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع ورجعت ثم سال الاعرابي اي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عليه كان يمشي في الصحراء فنادى مناد يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقال ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال او تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه وقعد فجاءه قوم وقالوا يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال عليه السلام الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه وكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اوما اليه النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وحركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عليه قال للاعرابي حين جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع ...

الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات

اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذكر فيه وقد تعددت منها ما روى انس من ان امه

ارسلت حيسا في تور الى النبي عليه السلام فجعل يدعو اليه بشيء واهل التور ما شاء الله فاكلوا حتى شبعوا

عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبع الماء من بين اصابعه روى انس انه قال اتي رسول الله

بقدح زجاج وفيه ماء قليل فهو يتوضأ فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال

الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل

الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع

اخباره بالغيب فمنها ما ورد به القرآن ومنها ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول

من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنها اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين ثم ملك الخلافة بعدها

ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسين والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني

العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن

هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم سواكل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر

المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات

النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلام ما ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه

ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد

تمامها وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه

في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع

الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء

وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره

على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عليه كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله

فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب

بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه

المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان يرحم الفقراء والمساكين في غاية التواضع

ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية

واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عليه لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب

وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته وجنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعده بقوله

والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه لم يتغير على اقدامه المندرج في الجرورات

الواعظ

الواعظ في حيز الاستدلال اي وانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله

وما عطف عليه بقوله من امور متى تتبعها علم ان كلا منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز

شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا

فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه من اعظم الدلائل على نبوته على ما قررنا فلا يرد ما حكي

من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة المسلك

الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والانجيل فان

قيل ان ادعيتم مجي صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت

فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذكره وان ادعيتم ذكره مجملا وان سلم فلا

يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلعله غيركم نبيا او تتواتر على تقدير تسليم دلالته على

النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم فلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه كما مر ظهور

المعجزة على يديه وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التوضيح المسلك الرابع وارتضاه الامام

الرازي انه عليه ظهر بعد اظهار المعجزة على يديه وصدق الوجه اللاحق ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم

بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة

التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الاثنين ونكاح المحارم كالمجوس واما

على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى انه بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة

لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة

وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت

تلك الاديان الزائغة وزالت الضلالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد وانوار التنزيه

في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج

الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير

دعوته عليه السلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلمتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا

هو افضل الاعصار والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان

اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه فيكون

افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء

اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى التوحيد من عند الله يضع لهم قانونا

يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته خاصة قوم منهم اصحابنا العنادية فرقا.

نوع منهم من كالنصارى وقد مر تفاصيلهم لرفع مقالتهم وثانيها اليهود العيسوية منهم فانهم

قال الشيخ

علموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون لنبوته مطلقا للقول بان
نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر
محال لانه دال اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى وبيانه انه لا بد ان يكون الحكم الحاصل اولا مشتملا
على مصلحة لاستحالة الترجيح بلا مرجح ولو كان خاليا فيه اي الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها الحاكم فاذا
نسخه فلا بد ان نسخه مع الجهل وان كان يعلمها فان كان رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء
اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم شيء مما ذكرتم ولو سلم ان الحكم
المنسوخ مشتمل على مصلحة وانه يجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة
قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت وحينئذ
كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله على مصلحة يجب رعايته وفي وقت آخر لو لم تشتمل على ما لم
تشتمل على مصلحة لحدوث حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل
او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعة نبينا
محمد اذ ذلك الاقوام الذين … لنا … المحكوم عليه هنا على الفعل فان ما يتعلق
به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ ومع كون النسخ في الاحكام المتعلقة
بافعال شخص واحد … في الوجهين ان موسى عليه السلام نص على انه لا ينسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه
نبيا بالاتفاق … لا يصح نبوة من ادعى نسخه وهو المطلوب بيانه انه نص على ان لا نسخ دينه انه تواتر
منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام التمسك بالسبت وامتناع نسخه
ثبت امتناع نسخ سائر احكامه بل نقول المراد … كما يتبادر اليه الفهم وايضا اي بقاء السبت ۱۲
فانه اي الحال لا يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بحكم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان
اما الثاني وهو تصريحه بحكم دوامه فلانه لو قاله لكان … لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور
العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه
وذكر لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه في ابطال نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على
نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوته … مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة … الاستغراق …
… باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتره
وذلك ان دوام السبت من موسى ولو كان … المتواتر … الحجة به عليه …
عليه للنقل وذلك الاحتجاج … لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد
اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه …

الناسخ

الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا لانقطاع الدواعي منهم الى نقله
لانه من الحجة عليهم لا لهم واما الحكمة الثانية … في الطبقات المتقدمة كثيرة فلم تتوفر لان
اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر
فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا
صحة نبوته بالادلة القطعية والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بالتواتر عنه
في دعواه البعثة الى الانام كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه
الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب

المقصد

عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن
الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل
السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة
وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى ان دلالة المعجزة على صدقهم انما هي في …
قال المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات
اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما
سائر الذنوب يعني بها ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر
فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان
الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر
بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي
اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك
باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما
ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان صدر عمدا واما ان صدر سهوا فالاقسام
اربعة وكل منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور
من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من الناقلين على امتناعه
سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة

عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناعه عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح
والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم يوجب سقوط هيبتهم من القلوب وانحطاط رتبتهم
في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك
استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل
فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه
لا يجوز صدور الصغيرة الا على سبيل السهو او الخطأ في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما سوى
من صغائر الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر
المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة
حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس كسرقة وكلمة
سفه بارزة في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن حرب وبه نقول نحن معاشر
الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع
ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها
ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة
يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع ما ينفر الطباع
عن متابعتهم مطلقا سواء لم يكن ذنبا لهم او كان ككفر الامهات اي كونهن زانيات والفجور
في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض
لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها
قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون
من الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر
عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واللازم باطل اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع
عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم
اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع
شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم القيامة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب
زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء

لهم

لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع لو اذنبوا لدخلوا
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت
قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وتحت قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الخامس
ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء
العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
لمقابلته اعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كاحد
من النساء يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل
من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة اي اكثر ولم ينالوا ايضا
عهده تعالى لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة
فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان
من لا يستحق الادنى لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب
بالجواز الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله في حق ابراهيم واسحق ويعقوب تكذيب الشيطان فيه فيد ايما انه صادق فيه ١٢
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد ورد على
هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق
عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء
فذاك مطلوبنا والا فلا وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بطريق
الاولى فانهم لو كانوا ممن تبعه اي من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا
افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل
بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع
من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكون حينئذ الانبياء المذنبون
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الرجل من احاد الامة
واخلوتي في المخلصين يكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك
مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين
تجب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم

يتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما
يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يعمان الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز
ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين
الاخيار في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب
بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين
الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين
لان عوده الى اقرب المذكورات اولى فتذكر حجج العصمة لورود الكلام الواقع في الاربعين
وغيره من تصانيفه قال الامام وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن
الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما صدر عنهم
قصدا لا سهوا ويشترط في القطاف لانها عند ورد الشهادة مبني على الفسق الذي
لا يثبت بمجرد الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وانما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر
دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل
في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز
الصغائر عمدا ايضا بقصص للانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار ويدل ظاهرها على
صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالآحاد وجب رده لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت
منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه وصرفناه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا
حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم
سهوا ولا تسميه اي لا ينافي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا
في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف
بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلثة لا تنافي المحملين
الاخيرين اذ لعل ذكر المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم
او عندهم الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى
منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما
او لان اي او لانا قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بما ارتكبت وبيانا لحاجتهم
الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنهما ربهما ومن جوز
الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز

ان يكون

ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنها اي من ذلك المجمل قصة آدم عليه وعليهما اي حكموا
بظاهر افواههم في التمسك بها من وجوه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى بقوله فغوى فان
العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية كذلك
لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون
التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزم على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن
اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين
على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا
وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما عرفته والخسران لولا المغفرة دليل كونه
كبيرة السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج
بسبب ازلال الشيطان دال على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في
الجنة والا انه لم يكن هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام بعد ان الاجتباء بالنبوة بعد
تلك القصة كما دل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة
فتلك القصة كانت قبل النبوة وحمل الوقيعة والطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك
انما هو دخل الا الحمقى والحيوق في العقلا التوا الجهل المفرط في الغواية وقد تمسك في ذنبه اي
ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني
حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له
شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله تعالى فقد صدر
عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس
في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها
وقال كيف تجدينك فقالت اخاف ما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال أرأيت
لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسميه باسمي فقالت نعم ثم انها
حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال تسميه باسمي قالت ما اسمك قال
عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب
ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحملهم لا لبني آدم كلهم والنفس
الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه

واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد اللات وعبد قصي والضمير
في يشركون لها والاعقابها وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء والافصح انه لآدم
وزوجته فان الاول على ان الشرك في الالوهية ولعل الشرك المذكور في الآية
هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا اصرار وعدم
الشيطان في الفعل وذلك المثل المبني على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار
فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر
عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسميته ولدهما
بعبد الحارث كما في الفقه وليس ذلك كفرا بل ذنبا كونه صدوره قبل النبوة
وقوله تعالى معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما دل عليه جمع الضمير
في يشركون ومنه اي ومن ذلك المجمل قصة ابرهيم عليه السلام لقوله في الذنب في قصته
او انه الاول قوله في حق الكواكب هذا ربي فانه كان ذلك عن اعتقاد كان شركا
والا كان كذبا والجواب ان معاذ الله بنفي انه لو كان هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر
في معرفة الله وكم منه وبين النبوة اذ لا تصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال
اذ ذاك انه لم يعتقده فيكون كذبا صار اصلا لبعثه ولكن الاصول انما قال ذلك على سبيل
الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصحابة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت
اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامور قوله رب
ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب انه ذكر السؤال
لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الآية تصريح بانه طلبه لانه اي عين
اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان الوهم باختلاف الوساوس والاغلاط
سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين ونحوه تعالى انما سأل عن
كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية
المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة ودفع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة
عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى
وذلك علامة ان الله اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم انه هو وكيف لا الآية
على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا
ومما تمسك به في قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
الى السبب فانه حامله على الكسر زيادة تعظيمهم للكبير وتمنيه انه نظر نظرة

اذا كان ذلك لان الكفر قبل البعثة لا يجوز ايضا ١٢

في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر
في النجوم ليستدل به على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات والا ترتيب الحكم بالسقم
على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه
والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لكونه القبطي
كافرا لم يكن مباحا والا لكان سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل
الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين والجواب
انه كان قبل النبوة والصحيح ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمول
على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم
ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما والجواب انه اي اظهار السحر لم يكن
حراما فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون سواء
اذن لهم ام لا بل قال ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة
بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الا باظهار في
ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا
ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين
الثالث قوله والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان
له ذنب استحق به التأديب من موسى فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه له يلزم استحقاق
ذنب صدر عن موسى والجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى
نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل
خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذكر لشدة ظنهم بموسى حتى انه لما مات هارون
في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون
واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا
اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء
الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض
شفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله
من خير او شر الرابع الآمر الاخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق
العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا او ذلك
الفعل لم يكن منكرا اذ كان كلام موسى خطأ وقد تعالى ان كان فعل الخضر منكرا

وكزه اي ضربه على ذقنه ١٢ ديوان
فقضى عليه اي قتله ١٢ ديوان
اي ابتلاعها ١٢

فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان نظر الى ظاهره من الواقعة
ولم يعرف حقيقته حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا
شيء نكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي انه طمع في امراة اوريا
فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وحمل القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلق اي مفترى
الحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود
قبل قصة النعج باوصاف كمالية منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في
الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحق ان يمدح بها والقوة في الدين هي العزم الشديد
على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه من الميل الى الفجور
والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على التعمد
الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة
كل له اواب اي كل من هذه الاشياء لتسبيحه وساعل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة
وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يحتمل انه اتصف بالجهل والجراءة
على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في التزوج والمنكح ومدحه ايضا
بعد قصة النعج بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح
ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصره للايقاع
به فلما راوه مستيقظا اخترعوا اختصام الخصومة المذكورة في القران وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها
لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبتها الى الملائكة
وعلى هذا معنى وظن انما فتناه اي اختبرناه يعني حين ابطا الظن بالمتسورين مع قدرته
عليهم فلم يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار
لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا للعفو عنهم والاستغفار لهم مبالغة
في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي عفونا لاجله عن المتسورين بركة شفاعته ذلك الفعل
المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون ولا حاجة الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج
على النسوان وخلط القصة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف
علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي رواها اهل
الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى
اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان
اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر العشي روي انه فاتته صلوة العصر والجواب

لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان الفوت بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب
الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان
يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسبب كما قال استغناء عن العيفاء الى اعلاها
فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى الدنيا وذلك
لان رباط الخيل في دينهم كان مامورا كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا
معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهار الشرف شفقة عليها لكونها من اعظم
الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه الحشوية حيث قالوا المعنى
انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها انما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه
من اجلها والتصدق بلحمها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم
وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف
لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد ان ذكر الخير يحتمل ان يعود
الى الشمس اذ قد جرى ما يتعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى
لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى
انه امر باعادتها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه
اخذ يمسحها الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصتها انه بلغ سليمان خبر ملك
تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت
لا ترقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة
ابيها فكسته كسوته وكانت تغدو وتروح اليها مع ولايدها يسجدون له على
عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي سجد له في
بيته فقال له اصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد
تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله بريء
عنها فانه قال النبي عليه السلام في تفسير هذه الاية قال سليمان لاطوفن الليلة على سبعين امراة
تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل منهن
الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه
ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل
ابتلاه بان كان له مرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح
وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش لم ننفك عن السخرة فعرفت

علة قتله فعلم سليمان ذلك فحاف الشيطان ان يملكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل الى الهواء
ثالث ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث بما حكي
عنه في القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا والجواب انه ليس حسدا بل
معجز كل نبي انما كان من جنس ما تفتخر به اهل زمانه وكان مما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك والمال
والجاه فلا جرم طلب ملكا فائقا على جميع الممالك ليكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث
اي ينتقل من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما نشي من حرصا شديدا ملك الدين لا يمكن فيه الانتقال فقوله
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك
لان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا
مع اشتغاله بطاعة ربه وعلوم الطاعة الى ذلك الملك ليعلم الناس بانه خارق العادة لا يمنع من خدمة
المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب
ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قومه لفرط بالغواية
الغواية العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يلحق بالصابرين [illegible] فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون
ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء
ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس
واستعظام للصادر عنه مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن
ليناله افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه السلام
والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص والجواب انه قبل النبوة
او اراد ضالا في امور الدنيا ويجب حمله على [illegible] اذ المراد به نفي الضلالة
والغواية في امور الدين [illegible] فوجه التوفيق ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد
عليه اعراض قومه عن دينه تمنى لفرط ما منه في فؤاده ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله سورة
النجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا
باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد امسى فقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي عليه السلام
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية
والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان اي ان الشيطان قرا
هذه العبارة المنقولة وخلطه بصوت النبي فظن انه عليه السلام قراها والاولى ان لم يكن
من القائه بل كان النبي قاريا لها كان ذلك كفرا واعادته ليس بجائز اجماعا وايضا

ليعا

ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام
اي لايهام المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يقتضيه
بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي
ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة
من مفتريات الملاحدة او تقول على التقدير الاول انما تكلم بتلك الغرانيق الى قوله كان
من القرآن واراد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المذكورات
ليست كما تدعونها وترجون شفاعتها الثالث قصة زيد وزينب والجواب انه اي تزويج زينب كان
بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وان ما اخفى في نفسه ذكر خوفا من طعن
المنافقين وصحح انه تعالى لما اراد ذلك نسخ ذلك الحكم اوحي اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج
بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان طلقها ان يتزوج بها ويصير سببا لطعنهم فقال لزيد
امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحي اليه وعزم على نكاحها فلامه الله بقوله تخشى الناس
والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم والتمست ان تزوجها
اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى [illegible] فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
الاية فانقادا واكرها فطمعت [illegible] ذلك ان تزوجها النبي [illegible] وذلك النكاح
فغيرت على زيد حتى [illegible] فطلقها فتزوجها النبي بامر الله [illegible] على ترك التزوج
لا ذنب للنبي عليه في هذه القصة وما يقال انه احبها حين رآها فلا يجب صيانة النبي عن مثله
وانه [illegible] العالمون محبته [illegible] حرمت على زوجها
[illegible] الا ان امره بامساكها [illegible] وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من
قال لم يحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا [illegible] ابتلاء
الزوج بتطليقها لان [illegible]
[illegible] النبي عليه السلام بالمبالغة في حفظ النظر [illegible]
للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم والجواب انه عتاب
على ترك الاولى الذي سوى الاثخان فان القوم ارادوا تحريم الفداء مستفاد من هذه الاية فقبل
نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله سبق اي لولا انه سبق تحليل الغنائم لعذبكم
بسبب اخذ هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم لا العفو انما يكون عن الذنب
والجواب انه تلطف في الخطاب [illegible] ولا يمكن [illegible]
الذي هو انه تم عفا عنه ثم عاتبه اذ هو [illegible] والى انه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو

من وجوب تطليقها على الزوج ووجوب نكاحه عليه لما وافقه الامر بالنكاح على تقدير التطليق

وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان معناك عما يا بلما ذكره العتاب انما كان بترك
الاولى مما تعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عليه اذن لجماعة تخلفوا باعذار في
التخلف عن غزوة تبوك اذا ترك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك
وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبيرة الجواب ان الوزر
المذكور محمول على ما كان قد اقترفه قبل النبوة او هو ترك الاولى والافضل محمول على استعظام
اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل لكونه حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا
للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك باسره لحلمه واستعظامه
على سعة امر الدين فلما اعلى الله شانه وشدّ ازره فقد وضع عنه وزره وهو ثقل ونحوه
بهذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله الم نشرح لك صدرك السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجه للتوبة الا مع الذنب
الجواب انه قبل النبوة وحمله على تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل
النبوة صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره
عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى
ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي
واتباعه وايضا ما قال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ليغفر لك الذي طالبك اي يكون من
الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما يتاتى في المصادر
المتعدية والذنب ليس منها والاستغفار بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله
ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم
وشكله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب
النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه
العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر من قصد
التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي مما اقتضى اسباب العصمة كما سيجيء فلا يدل الا
على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق
الطرفين الثاني عشر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم والمراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الذين
بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض
ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثالث عشر وان كنت
في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن

اي اكتسبها

الاوزر العظيمة ديوان

في قوله واستغفر لذنبك

بل اليس من المصادر

وفيه نظر لانه يدخل ما قبله وهو قوله اغفر الله ما تقدم ... الشرطية ... المقدم ... ذلك فلا حاجة الى الادلة ... للنفي ... اي على اسلوب ... الكلي

من المعترضين الجواب شرطه فلم يوجد علمه بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب
على ذلك التقدير والغاية في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته ولهذا تبيينا او لكونه تبعية نبوة
ساير الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء الا انه وانت خبير بان ما ثمن الفايزين
انما يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال الحكم والعلم انا
انما طوقنا في شرح هذا المبحث ان مسئلة عصمة الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعارضها
لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله ساقها وانت تعلم الله ولكنها في محل النزاع وهي عصمتهم
عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين
بمجامع قيام الاحتمال الحفظ اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بل غاية
ما لهم الحجة عليه بل الدليل فيه على ذكر يعني علم الصدور وعلى هذا كتبه ان يشرح ذكر الالهية
الامكان والا تجري على الانبياء بالاولى اللسان المقصد السادس في حقيقة العصمة
اقربيا اماعى التصوف وجدها لان الالهية الحقيقية يتوقف على التعليم فعنونا عليه يقتضي اصلها
من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء على ما ذكر
اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الملكة النفسانية
ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ويتاكد
ويترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة
عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا اعتذرا من خوف تعمدها ومن
ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة
ثم تصير ملكات اي راسخة في محالها بالتدريج فبكمال قوة العصمة يكون خاصية في نفس الشخص
او في بدنه تمتنع بسببها صدور الذنب عنه وتكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب
كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس
مقدورا او داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون
بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه ولما عرفت ايضا وايضا قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل
على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور
الذنب عنهم كما في سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف
فيها فقيل ... الاول لحكاية الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه

في آخر الفرع العصمة تبلغ في المخالفة بهذا المقصد

المقصد

بتشديد اللام والباء

كاملين قال

المقصد

عنه لمن جعل الله خليفة بذكر مثالبهم وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبهم وفيه ايضا انهم قالوا
ما قالوه من نسبة الافساد والسفك اليهم بالظن اذ لا اطلاع لهم على الغيب اراد تعالى ان يظهر
اعلم انهم على غيبهم واتباع الظن في مسئلة غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا الانكار
على الله فيما فعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل قوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا امر حاوله والا لما التحق اللوم به لما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل فيها استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار
على الله في خلقهم والغيبة انما هي اظهار مثالب الغائب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه وكيف يتصور في حق عالم
بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وذكرهما اظهار مناقب النفس للاشعار بالنسبة
الى الله سبحانه ولا ادعاء بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله او فقد يكون فيه حكم لا نعرفها او بغيره كقوله انهم
وذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني انه كان من الجن لقوله كان من الجن ففسق عن امر ربه
وصح الاستثناء وتناوله الامر للملائكة لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم المتعرف في نحو
وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف
الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملائكة مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض
التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملائكة
لا تقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم
كقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
اذ يعلم منه انهم لا يعصون ولا يحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم
اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انها تدل على الاستدلال بسكون الاثبات اذا
ثبت عموما اعيانا وازمانا وحالات حتى يحدث ان جميعهم برءاء من جميع المعاصي في جميع
الازمنة ولا قطع بذلك في هذه المباحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة الطرفين ظنية والظن لا يغني
في شيء من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين من الحق شيئا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء
على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية
السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل حق السابق
الى الاعلى وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واقدام الافضل للمفضول

ان هم

المقصد

ما

للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قايل
بالفصل لا يقال السجود تحية على انا نقول لم يكن سجود تحية له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة
لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون
غاية في التواضع والخدمة لانا نقول التخصيص عرف يجوز اختلافه باختلاف الازمنة وايضا
جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء
من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين يدل على انه ايجاد تكريم وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك
ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره
لان الآية سيقت لاظهار فضله لقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر
عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة الى ما تسد الحاجة وليس للملائكة شيء من ذلك ولا
شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب
تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ
من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تع
اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي بطريق قياس
الاضداد ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل
الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن العلائق المادية
وقواها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف
السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل
لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام الكامل من غيره الثاني
الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك و
الكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام
السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة المتعلق كنسبة المتعلق به الثالث الروحانيات مبرأة عن
الشهوة والغضب وهما المبدآن للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات
نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة
الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية عن تلك المشاهدة

مانعة

المستقرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها
والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بتحريكاتها وقد نطق بها الكتاب
الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها كلال وفتور لان قدرتهم
على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها
كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الازمنة
الاولى وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا اي الى وعلومهم كلية اذ الاحوال
لم ترتسم فيها الشكل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية
اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لانها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات
بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع
من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فوجه الاول قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض
التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول عن علو الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة
فوق البشر كالالهية والملكية بل ادعي انما ثبتت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب
لانه في معرض التواضع بل لما ترك ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا فنزلت لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعنا لانه ليس له انزال العذاب
من خزائن الله بغتتها ولا اعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا امر معكم فيتقدر على انزال
العذاب عليهم كما حكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط
فتقدرت الآية على ان الملك اقدر واقوى وان حدوث الافضلية التي هي اكثر الثواب الثاني قوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ لم يقصد منه ارجحيتهما على الكل في النبوة لما منعا
عنه بان المقصود بالمنع فضول لكي درجة الملائكة فكلاهما العمل كما لا كما شرف فقبلا منه
راقدا عليه والجواب انه ان اريد الملائكة لعبس صورة واعظم خلقتها كما قيل مما قيل
وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا اقدر على هذا
ولا من هو فوقي في القوة والاقتدار ولا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة
فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه
قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فانفرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالوهية

والملائكة موقوفون فانهم ماترون على ما لا تقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا
من العبودية ولم يصيروا بذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية
التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس
القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم
عن عبادته دليلا على هذا الوجه يعني انهم لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر والقول بذلك
دليل افضليتهم ادرج التساوي او المفضول لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة
بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر بسط كرته ان العندية دالة على التفضيل
دون الافضلية في المعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله
ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار
فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء
قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم
الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة
الى امته فيكون الملائكة افضل الكاملين الجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون
واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل
قطعا السابع الاطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يتقدم على الفاضل
الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون في الوجود
فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة
اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقدم ذكرهم اولى

المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق واقع خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفراييني
منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات
الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين
البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا من جواز وجود الممكنات مستندة
الى قدرته تعالى الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته والحب عرض في افعاله والاشكل
ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعه محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث
حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة
اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقوم عليه منقبض

وقصة آصف ومجيء عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
اذ لم يقترن بدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وبقائهم في الكهف ثلثمائة
سنين او ازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وغير ذلك مما لا يحصى من الامور الخارقة
الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي
الجواب من لم يجوز الخوارق ابطلها وجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة اجاب بانها لا تتميز
عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز
بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم

فان المعاد الجسماني موقوف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها
عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما دل عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي
جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة
فامكن ان يعاد وعندنا منتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية
المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون
اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع
وجوده ثانيا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذات الشيء اولوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا
بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل الوجود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص
من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص
امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا
قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب
حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى ما هو خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر
واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن ما لا زمان اي الوجود ان
الذي في المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة
في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولا يجوز ان يكون الشيء
الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة محالا
اي ذلك الاعادة بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود

في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع
ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مطلقا بان الوجود
في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص
ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وقد يقال في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة
لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده
لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اعتناء للحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة فلا حاجة بها الى الصانع لكونها لم تخرج عما كانت عليه في حدوثها وفيه سد لباب اثبات
الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ومما يتمسك في اثبات جواز
الاعادة ان حال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى
لانه اي ذلك المعدوم مستفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف
بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار بقوله وله المثل الاعلى الى ان ذلك الاهونية
انما هي بالقياس على القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها بالنسبة اليها واما القدرة
القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السواء لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي
الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء
ونفسه ممتنع بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الموجود بعد العدم
غير الموجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ
بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون
الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى
انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن
هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا
اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب
زمانيه على ان دعوى الضرورة في محل حالفه جماعة من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال
فهو من وجوه الاول لو امكن اعادة المعاد لامكن اعادة جميع عوارضه ومنها الوقت
الذي كان فيه مبتداء فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول فهو مبتداء
فيكون مبتداء من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انا لا نسلم في اعادة الشيء بعينه
اعادة عوارضه المشخصة او الوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذا الساعة

اي يتفاوت مقدوراتها

هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج
لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا
لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع
قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر عقلى والتغاير الذى
نحكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الفرض والاعتبار دون الخارج وحكى انه وقع
هذا البحث لابن سينا مع احد من تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا
يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فتنبه التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات
ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول
فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا
وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع فى وقته
الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون
معادا لا مبتدأ الثانى لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد
مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرض ايضا وجوده مع ذلك المعاد فح لا يتميز المعاد عن المستأنف
ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان الجواب منع
عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل تمايزا بالهوية اى بالعوارض
المشخصة مع الاتحاد فى الماهية كما يتمايز مستأنفان اعنى مبتدأين متماثلين فى الخصوص فكل اثنين
متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر
معادا واى اختصاص لهذا الذى ذكروه من الحكم بالمبتدأ والمعاد بل هو جار فى المستأنفين
ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المثلين بعين ما ذكروه من الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف
ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجود هذا المثل ممنوع اذ لا تعدد بلا
تمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح
بان هذا الذى وجد الآن عين الاول يستدعى تميزه حال العدم وانه اى التميز
حال العدم مح لان النفى الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك
الحكم يستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة
العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه

والا

والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره والجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا
اى امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالى ح ممنوع لما ذكر فى بيانه وجه الجواب
على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز فى الخارج
فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف
بها مقتضيا للامتياز الخارجى بل التميز فى الخارج انما يحصل حال الاعادة اعنى زمان
الوجود الثانى وهو اى التميز الحاصل للمعدوم ثم اى الذى استدعاه ذلك الحكم وصحته للتميز فى
الذهن حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمى اى عقلى لا بحسب الخارج كالتميز الحاصل
فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلان التالى ممنوع
ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد الثانى المقصد ٢
عشر فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرها
الفلاسفة لنا اما الجواز فلان جمع الاجزاء او على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها
امر ممكن لذاته كما هو ظاهر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت
جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله تعالى عالم بتلك الاجزاء وكونها
لاى بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما مر من عموم علمه تعالى بجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب الحكم بصحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما
الوقوع فلان الصادق الذى علم صدقه بالادلة القاطعة اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل
حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فلا الاخبار تأويلها بالعود الراجعة ضرورات
الى النفوس الناطقة فيعتقد كما اخبر به ذكر الآن وكلما اخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول اى بعضه جزء للآكل اى من
الآكل فلو اعيد تلك الاجزاء فى ذينك الانسانين معا فتلك الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل
اما ان تعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى
شخصين متباينين او تعاد فى احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمفروض خلافه
فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه الاجزاء اى م
الاصلية التى كانت للانسان المأكول فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة
عمره واجزاؤه تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل
بل فى المأكول الثانى لو حشر فالغرض عبث لا يتصور فى افعاله تعالى وانما الغرض عائد

الى الله ويعوض عنه او الى العبد بصوابه الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة
العقل ايضا ونحن نقول هو علم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل
لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستواء وانه لم يزل على حاله ولم يعدم فكيف لم
الم فهذا العوض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او الالتذاذ فيوم ذكر الالم ثانيا
فيلتذ بجدته فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كالمرض عبثا لعدم نفعه فيلذبه اى بعود الى علم
المرض الجواب بعد ان مر انه لا غرض وحكاية البعث والقبح العقليين قد مر جوابه والنقض انما
الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا اخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذة
الجسمانية لا حقيقة لها وانما هي خلاص عما بسبب ادى في دفع الالم الذي واما انها ليست الا سواى دفع
الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون اللذة امرا اخر يحصل عند رفع الالم بان يرد ونحو عقب الورود ان
وجه لا دخل لها في حصول اللذات سلمنا ما ذكرناه في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات
الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية
صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هي الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية
اوا الله وجودها ولا محال للوصول مرة الاستواء فيها الى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها
كما ادركت حقيقة الدنيوية بناء على زعمكم قوله حال بعد الاجزاء البدنية
ثم بعيدها اوتوقفها وتعيد فيها التاليف اقول انه لم يثبت ذلك الاجزاء فيه نفيا ولا اثباتا لعدم
الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لا دلالة
عليه فان الهالك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه فلا دلالة
عليه على ما مر من زوال التاليف الذي بسبط الاجزاء الافعال المادة ثم مساقها والتفريق
بالرفع عطفا على زوال الذي منه جاء التغيير ثم قوله كل شيء الخ اى زوال التاليف والتفريق
خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هالكا وهذا شيء فاعرفه فلا يتم الاستدلال
بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة
والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة
وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى
الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح

الغرض م

تكلم

الى المقصودة اللائقة بقوله ٣

بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء
من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال
لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق
بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمتن قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط
ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث
في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة
عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء
اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة كما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو
قبل الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعلا بالنسبة الى وجودها
وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها واللازم محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون
الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتحصيله ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه
متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود
مع الفناء والفساد فيتعين ان يكون شيء بالفعل وقابلية فنائه متنافيان فلا يجتمعان في بسيط
فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد بمنزلة
المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود والامكان
اجتماعهما مثل ما ذكرتم ولم يلزم من ذلك تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة
البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات تركيبها في النفس بخلاف ما نحن فيه واذا ثبت ان النفس
الناطقة انها كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة
فيتألم بعد المفارقة ابدا الا اذا عفي عنها وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا يطمع لها
في زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق
البدنية ولم يمكن تعقلاتها صافية عن الشوائب الحاجبة والظنون والاوهام الكاذبة
لم تتنبه لنقصانها ونفورها عنه لانها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت
بعقائدها الباطلة واشتاقت الى الجهل الذي اعتقدته انه واذا فارقت صفت تعقلاتها
وشعرت بضدها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا ينبغي فيه التباس
واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية النفسية بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة

المقصد ٣

لما تألمت بها تألما عظيما وتشوقت الى مشتهياتها التى الفتها بها اشتياق العاشق المهجور الذى
لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول بعاقبة الامر بحسب شدتها
فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها الى جهته وكسبت تلك الهيئات
للنفس بجبلتها لكونها للبدن وقد زال ما ينبغى بطول العهد بموت البدن بالتدريج فينقطع عنها تعذبها بها كالمو
الفاسق على رأيهم والالم كمن تلك الهيئات للنفس بل كانت علمية بريئة عن الهيئات الردية القوية
بها ان وجد ان حاولها لكنها ابدا مبتهجة بادراك كمالها بالتامة سرمدا كالملوك المتقى عندنا
واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بامور الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء ما هو الكمال المكلف عندنا بها اعليه
جمهورهم وقال قوم منهم اى من الحكماء ومن اهل التناسخ انها ستتجرد عن الابدان النفوس الكاملة
التى لم تحتجب وتبتال الى الفعل ولم تبق شى من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة
عن جميع العلائق الجسمانية وخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التى تتوقع كمالاتها
بالقوة فانها تتردد فى الابدان الانسانية تنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو
كمالها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا
وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية متنقلة فى ابدانها لان فى كل بدن حيوانى
يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت
الى الاجسام النباتية ويسمى فسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا ويسمى رسخا
قالوا وهذه التنازلات المذكورة من مراتب العقوبات والحمل الآيات بما ورد فى الكتب
المنبعثة فى جهنم هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة فى مرتبة الانسانية الكاملة منهما فقد تخلص
من الابدان كلها لغير بل انها كاملة فى جميع شفائها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية
لتبقى حاجتها الى الاستكمال والاخفى انها ذكره كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد
ابطلناهما قال الامام الرازى ولما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة وقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته
وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بينهما من السعادتين فى هذه الحيوة
غير ممكن لان الانسان مع استغراقه تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات
الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا المقام فاذا
فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت

الى الابدان

الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى
من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا
مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم ممتنع عندهم تتمة قال ايضا مسئلة المعاد
مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير و
البحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه كيف تعميره بعد ما خرب وهو انه يعيده كما كان حيا عا
قلا ويصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف تخريب هذا العالم الكبير الى تخريبه كتفرق
الاجزاء او ما الاعدام والافناء والرابع انه كيف تعميره بعد تخريبه وهذا هو المعاد الاكبر اعنى احوال
القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب المقصد الرابع
الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن او لا ذهب اصحابنا وابو على الجبائى وبشر بن
المعتمر وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمرى وضرار بن
عمرو وابى هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم
وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة
فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثانى قوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضى
وهو صريح فى وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما دل على وجودهما
دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا بدليل
العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما
فى عالم الافلاك او فى العناصر او فى عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان
الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا تدخلها شئ من الكائنات الفاسدة وهما على
الوجه الذى يعتقدونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثانى فلانه قول بالتناسخ لان
النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم
لا تقولون به وقد ابطل ايضا ما مر واما الثالث فلان العالم بسيط وشكله الكرى
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه
محال جزما بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط
الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما تمسكوا به ولا نم انه فى عالم العناصر
قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا بعادتها فى ابدان اخر ولا نم ان وجود عالم
آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فيما احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى فى وصف

[illegible]

المقصد ٤

فى صفتهما

هذا الدليل مناسب لمن انكر الجنة والنار الجسمانيين

الجنة اكلها اى ماكول لها دائم شرح قوله كل شىء اى كل موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة
مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو مخالف للآية
الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكلنا الدائم الجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى
شىء منه جىء ببدله فان دوام الاكل بعينه غير متصور لان الماكول فقد فنى وذلك اى دوام
الاكل على سبيل البدل لا ينافى هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شىء انه هالك فى حد ذاته لضعف
الوجود الامكانى فانتفى بالها لكن المقصود كم او نقول انها اى الجنة والنار بعد ما ان اتاه سوى
الاجزاء دون اعدامها ثم تعادان تعجبا وذلك كاف فى هلاكها فتكونان داخلتين فى الكتين صورة
ان الثانى قوله تعالى فى وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد
فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اى عرضها كعرض
السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ
يمتنع قيام عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما قال
المقصد
ابو حيان اى ... المقصد الخامس فى فروع للمعتزلة على اصلهم فى حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والايجاب على الله تعالى والنظر منهما فى الثواب والعقاب لان امور اخر
اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف اذا كانت ليست الا
لنفعنا وهو الثواب عليها بازائها اى التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح
فيستحيل صدوره عنه واما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع
والتضرر او الى العبد اما فى الدنيا واما اى الاتيان بها مشقة بلا حظ فتفوت فاين الحاصل
عنه وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما فى الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح
جدا او نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب ففيه
بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا
ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب
عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال
الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذى كلامنا فيه اذ لا شبهة فى ان عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول
استحالته ممنوع كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرته الثانى انه اذا علم المذنب
اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك

تغريرا

تغريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لغرض الدعوة
الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع قبحه اى تضمنه لعدم وجوب العقاب للتقرير
والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع
ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافى ذلك حتى ان الوعيد عام متناول
كل واحد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه
معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى
ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشى من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض
ظن العقاب المفضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا يعلم انه لا يعاقب بل ولا يظن
ذلك قطعا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثانى قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب
عنها مخلد فى النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها
دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع
بينهما اى بين الاستحقاقين محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب بل يكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق
بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب شىء على الله حتى
تقدم لنا فى دليل وجوب العقاب ايضا منع قيد الدوام لا بالاعمال اذا كانت المغفرة او
المعصية منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله فى العاصى والمثاب
العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثانى فرح على ما انقطع الخلوص فيما يتطرق
اليه المنع ايضا وما تمسك به من انه لا يبرح فى انقضائهما عن مخافة الانقطاع وخوفها ولا
ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب
نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبنى على المحابطة فيجوز ان يتساقط الاستحقاقان
معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة
من فضله وما يقال من انه يلزم التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يحصل
من وجه آخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها
والحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف لمن يشاء اضعافا مضاعفة
بغير حساب وانما يستحقها بعد اتمامه وتمسكوا بالدليل السمعى من النقل بوجهين الاول
بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم

فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى
وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اي الدوام ثم قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على
المكث الطويل لم يصدق نفي الآية والجواب لا نسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات
فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له
حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من كسب سيئة فقد تعدى حدوده بل تعدى
بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لايمانه ولا يكون ذلك الا كافرا
فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها
هو المكث الطويل وما ذكرتم من الآية الدالة على انه حقيقة في الدوام معارض بما قال في الاستعمال
الشايع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة فالاولى ان يجعل
حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك
والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم
مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا من جوهر اللفظ الثاني من الوجهين قوله
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا منها لكانوا غائبين
عنها الجواب عن هذه الآية وعيدها ان لفظ الفجار لا عموم له ... في نحو الفجار الكافر
كما في اولئك هم الكفرة الفجرة واختصاصه بهم يصح كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم
انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعلم غيبتهم عن استحقاقها لكن لعدم
خروجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات
المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله للذين احسنوا الحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا
الاحسان وقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
وهو عند الخصم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة ولا يكون تلك الآيات
عامة متناولة له وان سلمنا عمومها فانه يجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من
المفسرين ومذهب المرجئة ولا يظهر من هذه الآيات لكنا نخصها بالعذاب المؤبد

جمعا

المقصد ٦

جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد السادس في تقرير مذهب
اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل
من الله تعالى وعقوبته فيفعل بهم ما يريد وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى عنه واما على الوجوب
فلما مر من ارادة وقالوا العقاب عدل منه لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء
وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث
الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في
الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء او لم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره
اي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوى الجسمانية كما علم متناهية
في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا افنيت قوى الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق
احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع
تناهيهما وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق
مع بقاء الحيوة خارج عن قضية العقل الجواب هذا مبني على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج
في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي بمحض خلق الله تعالى فيجوز ان يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي
قوة للحرب مع بنيته بالنار كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها
وهو حيوان مأواه النار الثالث ان النار يجب افناؤها الرطوبة بالتدريج قليلا قليلا فينتهي
الحال بالاخرة الى ... لكونها متناهية وح يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بسبب الرطوبة
فلا يبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فساد الرطوبة بالنار ممنوع ... بل هو باق فيجوز
لله ان يمدها بتعويضها او يبقيها او يخلق بدلها مثلها فلا يتفتت الاجزاء بل يدوم
الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب
انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يظهر له
دلالة الحق فمعذور ... وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من
تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع
المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك ... خلاف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم
قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم
معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن
احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث

غير الكفار من العصاة وهم مرتكبو الكبائر لا يخلدون في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك

ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك قبل رؤيته الخير قبل دخول النار ثم

يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وهو خروجهم عن النار وعدم خلوده

فيها المقصد السابع في الاحباط ذهب المعتزلة الى احباط العقاب ومنافاته للثواب — المقصد ٧

واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا المعصية

الكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم

يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب

الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق

من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله

بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا

عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقال المعتزلة ان الكبيرة واحدة تحبط ثواب

جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى ان عليه الكثرة في الحبط وزعما ان

من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته

احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها

من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات باسرها

من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال ابو هاشم الذي هو مذهب الجبائي ان الطارئ

من الطاعة والمعصية يسقط بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهبه ان يقابل اجزاء

الثواب باجزاء العقاب فيتساقطان المتساويان ويبقى الزائد على هذا الحمل قوله وقال الجبائي

تحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء

اصلا فان بقي شيء من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم

وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة مساويا من المعاصي

الطارئة اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما

من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته

ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقابله المرجوح

ويبقى الزائد فيكون الراجحة قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد

المتساويين على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية

والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة

او

او غيرها ثم نقول لهما اي للجبائيين كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر

فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم

الآخر فيلزم عدمهما حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر

ثم يكر الآخر عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا

فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العلتين يؤثر

في الاستحقاق الناشئ عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس

الكاسر والمنكسر واحدا الكلام يتجدد في المراتب ايضا مذهب قدماء المعتزلة اي

الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات

والزلات ولا يتساقطان اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب

والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز استساقط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا

تساقطا معا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي هذا محال لان ابطال كل

منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما محال كما عرفت وعند ابي هاشم

ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز

العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا

لان كل واحد من العلتين يؤثر في استحقاق الآخر وانما استحالته للاجماع على ان

لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود

في احداهما ولا يتصور احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا — وقوعهم

المعتزلة بالجبائيين وان بحثنا لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع

الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون

عندهم اولى والجواب انه لا يجوز على مذهبنا تساوي الطاعات والمعاصي ان يغلب لما مر من

ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها

وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب

والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب

ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اي من تساوت طاعاته ومعاصيه من

اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب

والعقاب كما نرى احدنا يدوم له نعمة من جهة ونقمة من جهة اخرى ويدوم له الم

ولذة كذلك لا يخلص له احدهما في حيوته الدنيا والاثم ان الخلود معتبر في حقيقة

اختلفت كلمتهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة

والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين

قال الجبائي بالاول وابو هاشم بالثاني وهو الحق وعند الاخشيد ٥

بجواز اسقاط العقاب عن اهل العقاب م عنى

المقصد ٨ الثواب والعقاب المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع
منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة
هو يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة يعفو عن الصغائر
والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض
الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال
كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما قاله جمهور اصحابنا وجهان
الاول ان العفو هو ان لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يتصور
مع المعتزلة به اي بذلك الا الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر
اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه
الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويعفو ما دون
ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور
معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا
عن كلام الله تعالى وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما
اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والعيوب ما ذكرناه الى غير
المقصد ٩ ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع في شفاعة نبينا محمد عليه السلام اجمع الامة
على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة
في اسقاط العذاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث
صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين
بدلالة القرينة السابقة ومن ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الايمان ان
مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه
عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما
نفس عن م لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فهو عام في شفاعة
النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم
ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم
المذكور فيه فلا يلزم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله لا تنفعها
راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة
على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه

قل

مال والجواب عنها اجمالا ان ما ذكرتم من الدلائل في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص
والاوقات وما ذكرناه يدل على اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في
حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة
المقصد ١٠ المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه مباحث البحث
الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم
بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية
من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي
من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع
وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا
وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك لان النادم على الامر
لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على الفعل
في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا واورد بان الندم
على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لانه من سلب
القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه
وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود واما قيد
لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك
الوقت فقائل هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن
سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة ثبوتها فيتصور
ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا
زنى م عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا تم جب او كان مشرفا
على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل
منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم
ان الذي اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو
في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا بعجزه عن الفعل في
المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على ان المختار

الكل او الاكثر فينا فيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر البحث
الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اي المقطوع ذكره ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم
ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة
العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا اقتدار له على الفعل فيه وقال به الاكثرون بناء على انه
يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والماخذ في جانبي القولين واضح كما ذكرناه الثاني
من تلك الاحكام ان قلنا لا تقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية في مرض مخيف فهل تقبل
ذلك منه لوجود التوبة ام لا تقبل لانه ليس باختياره بل بالالجاء لخوف اليه فيكون
كالايمان عند اليأس وظهور البأس بالجبلة فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره الامام
في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها
شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة
عن مظلمة بكسر اللام الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي
تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع
الاوقات ونحن نقول عندنا غير واجب فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج
عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب والاسترضاء ان بلغته
ونحو ذلك فهو واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى
بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به
متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوات فاتى باحدها
دون الاخرى واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر
زمانا ثم يبدو له ويلقى مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها
فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى
عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه
كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما
مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق وما في التكليف
بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اخلاله
الصلوات وباقي العبادات وان لا تكون توبته بعد عدم استدامة الندم

استدامة الندم

حيث يجب فيها التوجه الى ما مضى والعزم على تركها

ويذكره

ويذكره ثانيا وان لم يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال واذا صحت التوبة ثم
تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة
ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر
ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع
من احكام التوبة لهم في التوبة الموقتة مثل ان لا اذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو
ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه دائما
الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا
ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه
والا لندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم ولندم ايضا في جميع
الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم تكن توبته وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم
كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات
دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان
بالواجب هي كون الفعل حسنا وواجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال
ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك
والاشاعرة واتفقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة
على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب
مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس احد سواه كذلك
السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها
لانها مأمور بها قال تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير مانع من ان
ان تكون رخصة وايثارا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر من روح
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر
ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي
واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا
انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له
لنا في اثبات ما هو عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

المقصد ١١

التبليغ التردد في الكلام ١٢ ح

في الكون ٢ جبري

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على
العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وكذا بعينه انه قبل الانشار من القبور
كما سوال عليه نظم الآية بعينه وما هو كذلك ليس الا عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى
فهو هو وبرأى بما ذكر في الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر
يعذب في ما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمساءلة لان كل من قال
بعذاب القبر قال بهما واما ما نسب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية
من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف
يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف
من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما
ذكرناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وما المراد بالاماتتين والاحياءين في هذه الآية الا الاماتة قبل دخول القبور ثم
الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع
المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والذي يدل على ان الاحياءين انما عرفناهما قوله تعالى فاعترفنا
بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا
الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد
بالاماتتين ما ذكرنا وبالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر
الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذا
التقرير يثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت
ان الكل حق والمحمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية
على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياءين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر لا يثبت
بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة
في اطوار النطفة وما قيل شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك
وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان
وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتره من البول واما الثاني فكان يمشي
بالنميمة ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول
ومنها قوله لسعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها

غيره
احتواه

بخشاروري
في تواخلت
ضغطة القبر والضغطة بالضم الشدة والمشقة

ان

انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة
ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام
اصح المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين
الجواب انه ذكر وصف لاهل الجنة اخبر فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع
نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موت آخر من بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه
قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم
فيها وقد عهد الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد
نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها ما ينفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا
الذي ذكروه من الآية واجيب عنه معارضة بما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة
قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها
اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يتم لكم وجه الاحتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول
انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة
والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرت اجزاؤه المفتتة
في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه
ضرورة وقد تحير الصحابة في التفصي عن هذا فمالوا الى العاني واتباعه في صورة المصلوب
لا يجري في الاحياء والمسائل مع عدم الشاهدة كالنائم صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد
حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان لم يكن
ذلك مشاهدا للناس اما الصورة الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما في واد واحد
فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر
فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير ممتنع في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره المقصد الثاني
عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والتمسك في اثباتها
امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع

اي في الازمنة السابقة على الحشر
تجوه

موسر الموتة الاولى لانه ابعد

والاولى ان يعني المفقودة

وذهب الصالحي وابن جرير وطائفة من الكرامية حتى جوزوا التعذيب بلا احياء كما عرفت منه

المقصد ١٢

الجحيم

عليه المسلمون قبل ظهور المخالفين نطق به الكتاب بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون
وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان
بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع
على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله تعالى فاما من
اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحقق به شهادة الاعضاء وقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر فانه نزل
في الحوض مع قوله عليه السلام حتى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة تكرر عليه للصحابة وقد قالوا
له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث
ناطقة اي ممتلية جدا بذكر الامور الاربعة بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه
اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن والكافر وانكره اكثر
المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن
المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون حمله بالمعنى المذكور وهو بانه ادق
من الشعر واحد من حد السيف او حقيقة كما ورد به الحديث وانه على متن جهنم كذلك لا يمكن
عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين والانبياء
لهم يوم القيمة فيجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث
في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد
ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة بعضهم
الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر وقالوا الواجب
حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
اصلا لا على الميزان الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها
وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان
بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقاديرها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون
قبيحا منزها عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن
الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحينئذ الغرض من الوزن ونفعه
العقلي فما لا طائل فيه قدحوا ولا المرصد الثالث في الاسماء الشرعية
المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة سموها اسماء

المرصد الثالث

دينية

دينية لانها شرعية منقولة منها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام حتى ان الايمان
... ولا ... انه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا فيه مقاصد المقصد
الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما
في الشرع وهو متعلق ما ذكرناه من الاحكام يعني الثواب على المقاتل المذكورة فهو عندنا
يعني اتباع الشيخ ابي الحسن عليه الرحمة اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ وقد وافقهم على ذلك الصالحي
وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب
جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت
الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة
وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها
فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال
والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون
كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه
الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب
وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور
واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان اي فعله هو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان
وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان
وحده او سائر الجوارح لجميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا
على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه
اي ومما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء
النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله
الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة
عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما خاطب العرب

المقصد الاول في حقيقة الايمان

بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين
للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار
نظايره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب
نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشي
لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وهو اي مما دل على كونه
مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه
اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة من المعلوم ان الشي لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح والاركان منه فيكون فعل القلب
وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الحاصل الاصطلاحي النقل وقد عرفت
بطلانه فان قيل فلم لا يجوز التصديق باللسان الحكم اذا ثبت النقل عن المعنى اللغوي
وجب عليكم ان تحملوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان
مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب
اللغة قطعا فالتصديق اما معنى ضمن التلفظ او من اللفظ لانه دال عليه وايا ما
كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم
لا يعلمون الا اللساني وهو تلقاي يريد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تع
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا
الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد التصديق
القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا
يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون
بايمانه بمجرد الكلمتين فعلم ان الايمان بلا علم والاعمال كما ليس خارجة بالاجماع على ان
المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومخارفته نحو ولكن قولوا
قال لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحليه بانه لا نزاع في انه اي التصديق اللساني
يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان
ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق
القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة

فقد

فيظهر به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان الحقيقي
الذي تترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وتم بالتكلم بالكلمتين
فمنعه مانع من خرس وغيره يخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج الخوارج
بوجوه منها ما دل على اثبات مذهبهم ومنها ما دل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة
الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات
هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تع بعد ذكر العبادة واقام الصلوة
وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات
على معنى وذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين
هو الاسلام فلقوله تع ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان
لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه ولاستثنائه المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين يعني
ان كلمة في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين البيت صفة على معنى فما وجدنا فيها اي
في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت
فيجب ان يصدق المستثنى منه على وجه يصح وهو انا ما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا
من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا
لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي دل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات
لانه واحد مذكر فلا يصح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات
مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والنظام المطابق
لنهاية العقول ان حالا من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكرناه فيه اي في كونه اشارة
الى الاخلاص تقرير اللفظ على اصله وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عن حدا
كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما يصح وثبت بالدليل الاول
لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام
فانه غير متقبل لا على ان كل شي مغاير له غير متقبل فالاتحاد بين الاسلام والايمان
انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لان كون الايمان
دينا اي عملا بالجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني
بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو
في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عملا بالجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء

كلمة ان زائدة منه

فان قيل قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان ١٢

فانما دال على تصادق المسلم والمومن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على
الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل
القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت الى قبلة بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم
بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك
الصلوات فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز
ان يكون مجازا او مساويا من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس مومنا فيكون المتقي
واطلاق الايمان وانما قلنا هو ليس بمتقي لانه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة
عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الآية بمعنى
القرآن لا تصريح ولهم حكاية عن خليل او المومنين ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمومن لا يخزى في ذلك
اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء ليس يعم المومنين
جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما دل عليه لفظ معه والاوقاطع الطريق منهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدا اخبره نورهم يسعى بين ايديهم ومع جواز ايضا
ان يكون المومن يخزى يوم القيامة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع
نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شأن المومن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا
يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم ان هذه الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال
كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنا مثلا
مومن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السوال عنه وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه
الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان
المرء مومنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه
خلاف الاجماع قلنا المومن انما هو في الحال او في الماضي الا انه حقيقة وان امكن ان لا يكون
فيه ذكر كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشرع يعطي الحكم حكم المحقق
في الاول وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل
ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مومنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق

التصديق

الثاني من صدق ما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مومنا والتالي على خلافه
قلنا هو ليس بمصدق التصديق اي سجوده لها دال ظاهرا على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة
الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها
وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر
في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه دال على اجتماع
الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد
مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه
مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه
فلا يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المحكي بالآية هو التصديق ولم يقيده
في الآية التصديق بجميع ما علم في الدين بل ما قيد بظاهرها وهو الله والتصديق بالله لا ينافي
الشرك او لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية
وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا
بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي
واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان
هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا
للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك
والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر
اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج القدرة القائلون بان الايمان فعل
الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا
بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان
فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده
غير مومن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل
القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار المقصد الثاني
في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته قائلون ونفاه آخرون قال الامام الرازي
وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق

المقصد

فلا نقبلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو
لاحتمال النقيض وهو ولو باحتمال ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه والحسبلات حجج ماعلم بالضرورة
مجئ الرسول به والجمع من حيث هو جمع لا ينضو فيه تعود الا لم يكن جميعا ولان قلنا سوالاحاد الماحوذه
اي التصديق يقبلها وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول بحسب الذات
وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانيه المتفاوتة
قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك
الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ما ذكرتموه يقتضي
ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي قالوا ليس
تلك المساواة ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة
والنقصان كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه
اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق
الايماني قابلا للزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت الذي بحسب
المتعلق ان حال التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على
تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم
واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان
ولا شك ان التصديقات التفصيلية الزيادة فكذا الايمان والنصوص تحو قوله تعالى واذا
تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اي قبول الايمان للزيادة والنقصان
بالوجه الثاني كما ان نحو قوله ولكن ليطمئن قلبي على قبوله لهما بالوجه الاول المقصد الثالث

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة
فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل
وهو خلاف الاجماع قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه
بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد
حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى كما في سجود الشمس لما ذكرنا فقالوا الموضعين الاخرين
لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو كذلك لانا نقول هم مصدقون لكن ما علم من
الدين ضرورة انه عليه كان يجعل بعد ان ما احد الابوين ايمانا للاولاد ومن اي الكفر عند كل طائفة
مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به في حال الايمان معرفة لعدمه قال
الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعة كالخوارج وبعض

المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه
وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يوجب علمه بالعجز
والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات تدل على ذلك
وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه
الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر كسائر
ما اتصف به من اعمال الصالحة ولا بالايمان لا يهامه عدم التصديق بل الحكم بالفسق عليه
عليه ويعبر عنهما اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا
وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
ومنها ما لا يخرج اي قسم لا يخرج كسرقة الحبة والتطفيف ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها
بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج
والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يليه تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما

تذنيب في تفصيل الكفار

معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم او لا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة اي اليهود والنصارى
وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم
الدهرية الاولى على اختلاف اصنافهم ثم الكافر منهم المعترف بنبوته عليه السلام ان عناد وعنادا فمخلد اجماعا
واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت
انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عليه السلام ان خالف في اصل من
المسائل الاصولية وسيأتي في المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا في المسائل
المتعلقة باصول الدين سواء ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج بالاتفاق او عن تقليد
وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي صلى الله عليه وسلم

حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان في التصديق
بالنبوة يستدعي العلم بدلالة المعجزة وانها اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يستدعي العلم بما
يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقيا كان عالما بهذه
الامور كلها وان لم يمكنه التعبير بالادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم فخرج عن التقليد
فمن لم يكن عالما بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقيا فلا يكون
ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم وكانهم كانوا من العالمين على اجماليا
كما مر في بحث النظر ايي لا من المقلدين تقليدا محضا المقصد الرابع في ان مرتكب

الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم في مسألة حقيقة الايمان

وتوضيحا بتمامه ذكر مذهب الخوارج والجواب عن شبهتهم فذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى
انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون فانه حكم من غير علم في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق و
ايضا تقيد على الكفر بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل
الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم فنقول المراد من لم يحكم بشي
مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو
انا انزلنا التورية الاية واسناد الحكم لتعبدهم بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين
اذ لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل
على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا
اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك
لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية
اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة
جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ ومن كفر اي لم يحج
فان الله غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كونه
الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وهرون عليهما السلام انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما
ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر مخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر
والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزم تعميم التكذيب
لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب
الكبيرة يصليها اي النار للايات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذكرنا خاص يعني الا الاشقى
في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوصف النوعي فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر
السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وهو يقول
الفاسق ممن خفت موازينه لكثرة سيئاته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالايات المذكورة
وكل مكذب كافر قلنا بل علة الفاسق بالايات فلا يندرج في من خفت موازينه
السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد

والفصح

فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى آخرها

اما كم

والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه
يوم القيمة فان الاية لا تصح ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم
لقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تعالى
والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو مكذب
كافر قلت سواء ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر
كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما هو ممنوع وايضا يستفيد الكلام
بهذه الاية بالذات وان زيق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما في اصحاب
المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي
حصر المبتدا في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق قضية ان كل فاسق
كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الاية لان الكافر اشتاه كذلك
اي في حق لغة وان لم يطلق لفظ الفسق في العرف الغالب على الكافر فلا يخص الفاسق مطلقا
فيمن كفر بعد ذلك بل المخصص فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والفاسق ايس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء
الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فدل على ان الفاسق يدخل النار للايات العامة الموعدة
وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى وكل مخزى كافر للاية الثانية قلنا المفرد
المحلي باللام وهو الخزي هنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر
او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فلا يلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار
افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت
كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو فاسق بل بشماله
اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذكر اليوم اعني من يؤتى
كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه
بايديهم بل يلقى عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر اي كما
الانحصار في القسمين قلنا انه لانه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من
يؤتى كتابه بشماله لان منافقي اهل القبلة ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة
هم الكافرون قلنا يلزمكم ما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه

فيه خلل مبني على ما توهم نظم الآية هكذا والذين
كفروا باياتنا وتبديلها بقولهما مع عدم كونها لا
يجدي نفعا لانه غير مسلم ه

ان هـ

هو كمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون
في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق
ح

قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى إني ظلمت نفسي وقال يونس إني كنت من الظالمين
وحمله أي السؤال ما ذكر بعد الظالمين فهو مخصص فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى وأما
الذين فسقوا فمأواهم النار الآية وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فإنه يدل على أن كل فاسق كافر قلنا ليس قوله تعالى وأما الذين
فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لأنه يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطل قطعا
الخامس عشر قوله تعالى حكاية عن المجرمين ما سلككم في سقر إلى قوله وكنا نكذب بيوم الدين
فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة أن الفاسق مجرم يدخل النار قلنا فقد مر جوابه
وهو أن الآية وكذا الظاهر الأول لا يلزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا السادس
عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا إلى قوله وسيق الذين اتقوا إذ قد يعلم منه أن الإنسان
إما متقي يساق إلى الجنة وكافر يساق إلى النار والجواب عنه قد مر تشبيهه هو أنه ذكر قسمين
لا دلالة على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام
من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الإجماع
المنعقد قبل حدوث شأن الخوارج الثامن عشر ولاء الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولايته
للعبد إيمان فعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فإن السواد والبياض
متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة احتج من زعم أنه
أي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الأول نقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث إذا
وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لأن من وعد
غيره أن يخلع عليه حلوة فغيبته أخلفه لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى النفاق إجماعا وقيل
معناه أن هذه الخصال الثلث إذا صارت ملكة للشخص كانت علامة لنفاقه وأما
بدون كونها ملكة فلا لأن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوه فأخلفوا وائتمنهم أبوهم
فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على أن العلامة لا تدل
على شيء لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو أن من اعتقد
من العقلاء أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه
كاذب لا محالة في اعتقاده فكذا الحال في مرتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب
الذنب لأنها آجلة وغير محققة إذ تحتمل التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين
الأول أن الفاسق ليس مؤمنا لما مر من أن الإيمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالإجماع
لأنهم أي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر

وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع إجماعهم
على أن الكافر لا يعامل معه كذلك وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن
زوجها بمجرد قذف الزوج إياها بالزنا من غير لعان وتوقف فاسد لأنه إن صدق الزوج فهي كافرة
بارتكاب الزنا وإن كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة
على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الإيمان الثاني ما قاله الحسن بن
عطاء المعروف بعمرو بن عبيد [illegible] وهو أن الفسقة [illegible] وأمانة مختلف فيه
أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا فنترك
المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا والخلاف فيه ممن قبله من الأمة
بل قد أجمع قبله على أنه أي المكلف إما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للإجماع المنعقد
على الانحصار في ذلك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس

المقصد

في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من
أهل القبلة فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين
إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه
قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حل الكذب
وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يكفر أحدا
من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا
قبل أبي الحسن تحاملوا [illegible] في أمور [illegible] فعارضهم بعضنا
بالمثل فكفرهم في أمور أخرى [illegible] وقد كفر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة
وقال الأستاذ أبو إسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره وإلا فلا والذي نختاره
عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة
من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا
أولا لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون
فعلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وأن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة
الإسلام إذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلا فإن قيل لعله عليه السلام عرف
منهم ذلك أي كونهم عالمين بها إجمالا فلم يبحث عنها لذلك [illegible] لم يبحث عن علمهم بحاله وقد أنه

مع وجوب اعتقادهما وما ذكره الا لعلمه بانهم عالمون على الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه ممنوع لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤوا الى النبي عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بهما اي بالنبوة لا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم علم على ما ينبغي بادلة بالجملة ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا احدثت بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة فمع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت ان الاصول يمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة وواضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثر ما ورد في الكتاب والسنة ما يخيل المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعي ان القول المطابق الحق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة وينفصل عنها على سبيل التفصيل وفيها ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها فمنكرها لا يمكن اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كما ذكرنا الجاهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة جاهلا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم مختلفون ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه او على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله ثم فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد

بيان الاكثر

من

من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد وكذا الكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه ثالثا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة واما خرق الاجماع مطلقا فليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق المختلق اي المفترى يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد شاء العبد شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته منع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه يخرج بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان الذات عندهم وجوده بمعنى ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت موجودة اياها كذلك فذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى الفاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى الفاعل وبالجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام والملزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية فقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الآية مجاز فلعل المراد لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق لصانع العالم في حدوثه الى الفاعل موقوف على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم

لانه لو كان زايدا عليها لكان اما موجودا او معدوما او لا هذا ولا ذاك والاولان باطلان لما ذكر في موضعه فتعين الثالث ٥

وهو كفر قلنا ليس القول بالاحتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور
اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة للاحتياج فلا يلزم من ابطال هذا القياس الثاني
من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبايح ومجازها اظهار المعجزة
على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة
على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيمتنع الوثوق على كلامه في وعده و
وعيده وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا
صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات الى اخر ما مر في البحث
عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قولا بقدماء متعددة وقد كفروا النصارى
للقول بقدماء ثلثة فكيف الثمانية او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث التقدم واشير اليه في مباحث
الصفات الرابع قولهم القران قديم فانه يستلزم عدم كون المسيح قرانا لحدوثه قطعا اذ هو مركب
مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام
لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انقضت وما نتكلم به حروف
واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله تعالى فيلزمكم الكفر ايضا ولا مخرج لكم الا ان تقولوا انه
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث
من انحاء التكفير قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان التجسيم جهل بالله تعالى وقد مر جوابه من ان الجهل
بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس
المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله انه الخالق الرازق العالم القادر مما لا يجوز
عليه وقد جاء به الشرع على تاويل وتاويل فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله
حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا
غير الله الها فيلزم الشرك وهولاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا
ما ذكرتم ممنوع والمستند متقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها
حتى يكون مشركا الرابع من تلك الانحاء قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح
في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القران والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب
للقران وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء
في القران على واحد من الصحابة بخصوصه وهولاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا
في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولهم واحلوا فيه عندهم فلا يكون

تقد

قد حهم تكذيبا للقران واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والبشارة
لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك البشارة
لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع
منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك
العظماء فيكون كافرا قلنا هولاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة
وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما بالكفر
احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول
المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك
كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر
لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد الراجعة
الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عليه السلام
او الى ذمه او استخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه
الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذا فصلنا
الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المرصد الرابع
في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقايد خلافا للشيعة بل هي عندنا
من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما
ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم
للفايدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام
ولا بد من تعريفها اولا فنقول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا
لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا
التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة
الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير خرج من ينصبه الامام في ناحية
كالقاضي مثلا وخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة
وخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان
نصب الامام واجب او لا واختلف القايلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه
بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية عقلا

ای عند اهل السنة وعامة المعتزلة ١٢

وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية
لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع
عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه
لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات
ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال
قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا
ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا يجب
عليه شيء ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت
عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا
قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل
اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا اهم الاشياء وهو
دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس
على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان
لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع او ما
توفر الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن رسول الله عليه السلام الثاني
من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك
الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات
والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات
انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون
من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء
وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب
وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب
آخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم
سيفه وذلك يفضي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة

يؤدي

لا متصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين
فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة
اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي
اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من
الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته
كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه
وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه
اي من ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض
واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول
توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما جبلت عليه طباعهم واذ يتيسر فلا حاجة
بهم الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال
العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى
تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه
للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث ان للامامة شروطا قلما توجد في كل عصر وعند ذلك
فان اقاموا من ليس اهلا لها فقد لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا يقيموه اي وان لم يقيموا احدا فقد
فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المحذورين فيكون ممتنعا والجواب
عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند
موت الولاة ولذلك صارت العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية
لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم
ودينهم وليس تشوقهم اي تطلعهم للاكل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة
السلطان عليهم ولا ليس ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف
والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني ان الانتفاع بالامام لا يكون بالوصول
اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث
ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك
التقدير انما الوجوب اذا وجد اهلها بشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون
لنصب الامام على الانام عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فلا بد

وما يليهم بالسنان لا ينقطع بالبرهان

المظنونة المضرة يجب دفعها عقلا وكذا الامارات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اتباعها
تندرج الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم
فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحايط اذا سقط فالاولى الوقوف تحته ثم
ظن ان هذا الحايط يسقط فالعقل الصريح يقتضي بوجوب ان لا تقف تحته والجواب منع حكم العقل
بالوجوب واخواته بل هي لاستبعاد الامر الشرعي احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف
لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع
وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه
يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم
وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان والذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي
ليس بلطف اذ لا يتصور منه تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد الذي
هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال حجة الخوارج على
عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وتوجه
لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك بل لو اتفق ان احاد الامة نصبوا رئيسا
يستقل امورهم وترتيب جيوشهم وحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع
وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انما يلزم
الاختلاف في نصبه ذلك واذا وقع يجب عند التعدد تقديم الاعلم وان تساويا فالاورع وان تساويا
فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الخوارج اي المفصلون منهم فقالوا انما يجب نصب
الامام حال الفتنة لتزيلها اذ ربما تطيعونه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن
فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام وقالوا انما هو حال الامن والانصاف
بين الناس فلا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب معنا
وفي ذكر المذاهب اولا تراعي الى التفصيل من الخوارج وهو مخالف لما في عبارتي
الابكار والنهاية. المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة
ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل
الشبه في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا
لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم
ذلك بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش
وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ

لبيضة

كالندب وغيره ٢٢

اميرهم

المقصد ٢ في شروط الامامة

لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف
قايلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب
وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة والامام يوجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب
نصب واجدها فيكون تكليفا بالايجاد او الكسب للعدا ولا ذلك وهو قبيح فيكون اشتراطها
مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة
فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض
نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي
ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظايف الامامة
ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات
الثمانية او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها
خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة
لنا قوله عليه السلام الايمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر
رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة
فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتج النافون
من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام
قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها
كناحية وبلد حمله عليه دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل
الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا
شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة
وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة
ويبطل هذه الثلثة اي اشتراطها في الامامة انا نعلم ان ابا بكر رضي الله عنه وكونه
اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممنوع والاولان
لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان
ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين

التعليمية وهم الاسماعيلية ١٢

الاول ان الحاجة الى الامام انما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة والحاجة
جهله وعدم صحة علم نقد تعليم اليقين اذ يجوز فيه خطأه فيما علم واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام
كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطأ عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر الجواب ويتبين ح
منع كون الحاجة اليه للتعليم بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد
الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه المقصد ٣
شرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق
بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من
الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة اي الصالحية منهم ح
كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا
تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله
ورسوله قلنا ذلك اي فعل اهل البيعة للامام دليل النيابة عن الله ورسوله نصبه علامة
لحكمهما به اي بكل النيابة كعلامات سائر الاحكام والحقيقة ان البيعة ليست عندنا مثبتة
للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية
الثاني لا تصرف لاحاد الامة في غيرهم فلا يثبت بفعلهم ولغيرهم حجر على علمائهم يعني انهم
لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يجعل عليهم شخصا آخر
يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بالامامة من
نصب سقط هذا الكلام او نصبه ببيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا ينتقض
ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما فيما جعل الشرع قولهما دليلا على حكم الله الذي
يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بدون ان الشاهد ليس
له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق
التصرف منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحكم والحسبة
ولا ينعقد بالبيعة فكيف تنعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة
قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك
عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده
بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودفعا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء

الرابع

الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على اثنين في بلد واحد او بلاد
متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاروه اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة ويعود
نقضه ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركها اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا
تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع
مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرا عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم
الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم ردة وجوابه
اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس هو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله
بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول
لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل
من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين
وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد
والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها
اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام
ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد
والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من
يدعي عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة
بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من
اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية يجتهد فيها ويعمل بما ادى اليه الاجتهاد
ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم فامضي والآخر فهو من البغاة
فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب
ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع
اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها
اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل
الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد
فيه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه

كفا ح
كفات القوم كفا اذا ارادوا وجها فصرفتهم الى غيره ١٢ صحاح

الآخر ح

ناحية ح

واقامته لانتظامها واعلائها ولان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين بدنيب

قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة فى صقع متفاوت الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة ومعنى الدعوة ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واثبتهما اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى

المقصد الرابع فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد كما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا من الامة الثانى الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها فى الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نسلم الامكان اى امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول على رضى الله تعالى عنه كان فى غاية الشجاعة والتصلب فى الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطى رسول الله وولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلى رضى الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روى من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو كان على امامة على نص جلى كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولما تمكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع

المنازعة

امتناع المنازعة وكلام الشيعة فى اثبات امامة على مبنى على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما والامر وابو بكر ليس معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة على والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما استندت اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتى جوابه رابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه الاول انه كان ظالما لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون لحصر الظلم الكامل فى الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها من فدك وهى قرية بخيبر كانت للنبى عليه السلام وماتت عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال ... كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلية لا انتفاء بعضه ... فيه غيرهم وقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا البضعة فتكون فاطمة صادقة فى دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذا الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وابو بكر كان مستجمعا لها بدلالة كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة قلنا الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية فى منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث اذ من قبيل الاحاد ومن يسلم ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه هنا لانه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده فى سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التى يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقاربه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقاربه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة منى مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبى قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للكل فى جميع الاحكام

فلعل المراد انها كنصوصه بنما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة عليها السلام نحلها اى اعطائها فدكا بخطه وعطية و شهد على ذلك علي والحسن والحسين وام كلثوم وام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنته اولادا فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فلفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اى ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وانما قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهلية للامامة انه لم يول النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة مع كثير في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة لتقرأ سورة براءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها بانباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغه ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نسلم انه لم يول شيئا بل امره على الحجيج سنة ثمان من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه واما اتباعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امارة الحج ولم يعزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة روي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل بالنبي عليه السلام من الوجع امر ابا بكر ان يتقدم فقام فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام بعدما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب ولم يقدر عليه حتى مات والمروي في البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله عليه السلام من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة

ابي بكر فان جعلتم فهو انما كان في وقته هو الثالث من الوجوه الدالة على نفي اهلية للامامة ان من شرط الامام ان يكون اعلم الامة اى عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله شيئا ولا في سنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل هو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقدح كون جميع الاحكام عتيدة اى حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل وانه اى ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأيه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الاكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ومراجعته الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر انه قال ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه حيث شنع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الثانية فقال ذلك وكذا سوء حتى من ابيه الى عمر عليه اى على ابي بكر بعدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته وذلك انه تزوج بزوجته من ليلة قتل صاحبها فاشار عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر في حق خالد لان وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فهذه نسبة الذم اليه من الاكابر وبيعه البارزة فان عمر ... فعله وروده ... قتيل ... [illegible] ان تخدع وادرع من ... بعد كان الامة بعد ابي بكر ... كشف سوء ... ذكر انكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهد على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد وورد على قومه بعد فلما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة وقد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فلتة فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني اقول قد سلمت وتيسر الامر بلا تبعية انكد خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اى وخامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء

النص على المستخلف اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانا نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم نطلع
بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على المدينة عند غيبته عنها حتى انه كان
يستخلف على المدينة عند توجهه للغزوات لئلا يخلو مركز البيضة ولا يترك اهل البلاد فوضى لا
سراة لهم ولا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها
بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم الثاني ان شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة
بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر حيضهم ونفاسهم آداب قضاء الحاجة فكيف
لا يعين لهم من يتولى امورهم في معاشهم ومعادهم ومن اليقين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين
ان يكون في حق علي والجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك التعيين والتخلو
به لم يفعله لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية
بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم
قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد
نص جلي على امامة علي لمنع علي غيره من الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش
مع كونه خبرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامارة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو
بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما شهد به التواريخ لم يبذل لهم
الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة
الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا احد منهم عند طول التنازع في امر الامامة الا كم
يتنازعون فيها والنص قد عين فلانا اماما ولو زعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوا
ذلك الزاعم مباهت منكر للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه واما تفصيلا
فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يصح ان يقال اولى الا في كذا وفيما
اي وفي الامور التي منها الامامة فالمستحق لها هو علي من ذوي الارحام دون ابي بكر والجواب
منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية في الامامة
او الارث او العطف والشفقة او غير ذلك من المحتملات فلا يكون حجة لان العام متناول لجميع
جزئياته لا لاحوالها فقط وتقريره انها مطلقة فلذا استثني كان تقرير الكلام اولى في كل الوجوه
والا كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق
بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر تغليبا للاشتراك في لفظ الولي

زاعم ح

انا ح

وايضا

48

بعده ح

وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين
قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يصح حصرها بكلمة انما في
المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد
اجمع اهل التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة
راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد
فتعين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا لم تنتظم الآية
على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حياة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه صيغ
الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يكون شريكه
معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الآية على الاولى والاحق بالتصرف غير
مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب
لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي
ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم
اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام جمع القوم بعد رجوعه
عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد
عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا
هو الاولى لمطابقة مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يجيء للمعتق والمعتق وابن العم
والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاول غير مرادة ههنا قطعا فان الحمل
على المعتق والجار وابن العم يوجب الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا
لاحد والحمل على الناصر ممتنع فانه يصير الحديث لم يكن فيه ضرورة [illegible] المؤمنين بعضهم لبعض
فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية
فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك [illegible] لكونه متواترا لان اكثرها كتب فيه لم ينقله
اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم والترمذي وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود
السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع
النبي فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث الا ان يروى هكذا
اخذ بيد علي او احتضنه ولهذا قال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فروايته [illegible]

وجه ما يدعون فيه التواتر ٣٢

وهذا حديث متفق على صحته ٣٢ صح

من نصره ح

الحليف صاحب الحلف ٣٢
بهم عهد ٣٢

اذ لا حاجة الى بيانه وجمع الناس لاجله خصوصا وقد قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ٣٢

نعم هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي
والجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة
في ح

لما عاشر [illegible] المسلمين ٣٢ صح

[illegible] قرائنها ٣٢

لم يرووا مقدمة الحديث وهي ألست أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى
بمعنى الأولى والمراد بالمولى سواء ذكر في الحديث بمعنى الولي أو الناصر والأولى بنحو والأن
مفعول بمعنى أفعل لم يذكره أحد من أئمة العربية وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي مقركم وما إليه مآلكم
وعاقبتكم ولهذا قال ثم وبئس المصير وقد قيل المراد أنها أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي
النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له وكاستعمال أيضا مولى على أن المولى ليس بمعنى
الأولى لو صح أن يقال هو أولى من كذا دون مولى من كذا وأن يقال هما أولى الرجلين أو الرجال دون
مولى الرجلين أو الرجال ولئن سلم أن المولى بمعنى الأولى فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف
والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين
اتبعوه وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والتقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة
نحن أولى بأستاذنا ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التدبير والتصرف
بل في أمر ما ولعله الاعتقاد إذ يجوز أن يقال أي من هو أولى أي في نصرته أو محبته أو التصرف
فيه وتحته التقسيم بأن يقال يكون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما في
تدبيره والتصرف فيه فلا يدل الحديث على إمامته الثاني من وجوه السنة قوله عليه السلام
لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي
بعدي فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه
السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة
لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لأنه كان
خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف
فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة بعد موته على تقدير بقائه وإلا كان عزله موجبا للنقص
والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء إلا أنه لا القيام مقام موسى كان له بحكم الشركة
في النبوة واستثني منها بدليل الاستثناء قال الآمدي والجواب عن وجهي الاستدلال منع الحديث
هو أن من منازل هرون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق
الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب
أن يبقى مفروض الطاعة على الأمة بعد النبي عملا بالدليل بأقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث
كما منعه الآمدي وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له
في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي كاستخلافه على المدينة أي المراد
من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هرون كان خليفة لموسى في قومه

قيل كان هرون أكبر سنا من موسى بأربع سنين ومات قبله

حال غيبته ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فإن قوله اخلفني لا عموم له بحيث
يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون عدم دوامه بعد وفاة موسى
لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه عزلا له كما إذا صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها
ولا يعود إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا عنه يعني وإن سلمنا تناول
اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه موجبا
لنقصانه في الأعين بل لأنه إنما عزل عن خلافة موسى لتفرده صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
كيف والظاهر متروك أي والله فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لأن من
منازل هرون كونه أخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة
ولو ترك قوله ونبيا لكان أولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا وبقاء هرون بعد
وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما عرفته بنفي هذا الوجه وقد انتفى النبوة ههنا لاستحالة
كون علي نبيا فيلزم نفي مستتبعه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر الثالث من وجوه السنة
قوله عليه السلام سلموا على علي بإمرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث القاطع للتقدم الدال على عدم
الحكم النص وكذا قوله أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله أنه سيد
المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الأجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة
نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في إمامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على إمامة
أبي بكر وهي من وجوه الأول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة والفعل
أعني بلفظه ووعد الله حق فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد
على هذه الصفة إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين
من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وليس الداعي إلى حربهم
لطلب الإسلام محمدا لقوله تعالى سيقول المخلفون إلى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فقد علم النبي عليه السلام من هذه الآية أنهم لا يتبعونه أبدا فكيف يدعوهم إلى القتال
وأيضا فإن المخلفين لم يدعوا إلى محاربة في حياته عليه السلام ولا علي لأنه لم يتفق له في أيام
خلافته قتال لطلب الإسلام بل لطلب الإمامة ورعاية حقوقها وللبغي تعلق من
الولاة والحكام لأنهم عندنا بغاة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فإن تطيعوا يؤتكم الله
أجرا حسنا الآية فهو أي ذكر الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن وبتركه العذاب

الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر لان القوم
المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لولا انه اماما حقا لما كان ابو بكر مستحقا مدحا وثناء
عند الله لكنه معظم وافضل الخلق بعد رسول الله وسيرد عليك شرح حاله في مسئلة الافضلية الرابع
كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم ولكن هم الصادقون فيكون خليفة
حقا اي مستحقا لكانت الامامة حقا على ولم تعين الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم
لكنهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولعل مراتب الامر اكوار والت الشيعة هذا خبر واحد
فلا يكون ان يتمسك به فيما طلب فيه التعيين قلنا ليس اقل من خبر العليل الذي يستدلون به على
الافضلية لمساتي والاخبار المروية التي يرويها يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه
الاحاد حكما بلا كون ذكر الاعداد منقولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة
ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان الغالبين بالامر في حق ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون
بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان الغالبين به بعدها من اهل الاسلام موصوفون بكونهم
ملوكا وذكره دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر
في الصلوة حال مرضه واقتدى به ولم يعزله كما روي فيبقى بعد امامه فيها فكذا في غيرها
اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا فيجب
المسئلة الثلثة نعلم ما تثبت منها ببعض الوجوه المذكورة مع ان ما ذكرناه انما كان لاثبات
امامة ابي بكر والامامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها وبعضها مما يمكن اثباتها ببعض
الوجوه ان اتخذ مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الاية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى
في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا
واول عهده بالعقبى في حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلف عليكم عمر بن الخطاب
فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون واما في حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى
بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان
ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن
عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم قال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
ولم يرجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال

ان

وقيل قوم فارس والروم ... منه

اي بيان الرجعية منهم ... منه

الاوسط

استخلف

اي السيرة ... منه

ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة مسلما متمايلا الى الاكثر لانهم الى الصواب
اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يتعين احد منهم للصلوة
عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما مات ورووا اتفقوا على عثمان
وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي المقصد الخامس
في افضل الناس بعد رسول الله عليه السلام وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر
وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى
ومن اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله
هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة واما قوله وما لاحد عنده من نعمة
تجزى فيصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي ربى عليا وتلك نعمة تجزى
واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه
السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي بن ابي طالب
علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون
امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء والله ما طلعت
شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه
السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس
قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه
في الصلوة مع انها افضل العبادات قوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه
قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال
النبي عليه السلام مروا ابا بكر يصلي بالناس فقالت عائشة ان ابا بكر رجل رقيق ... فقال ابو بكر يصلي بالناس فخرج
فلما كان على الباب الاعمر في جماعة فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر
وكان رجلا جهيرا وسمع صوته قال ذلك ثلاث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي
ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في
الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين
مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني
بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس

المقصد

حين كان يمشي امام ابي بكر ... خير منك والله ما طلعت الشمس ... منه

اي اتقى ... منه

في المقصد الخامس ... منه

شديد الصوت ... منه

بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل لها ما توصي اي الى من توصي وما تعين من يقوم
مقامك بعدك من ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم تمسك الشيعة ومن وافقهم فيه اي في اثبات افضلية
علي بمسلكين الاول ما دل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة
وهي قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج
انه عليه السلام لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت
عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا
الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك
العمل به في فضيلة النبوة فبقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل
من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون
عرفا منزلة نفسه عليه السلام داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه
السلام حين اهدي اليه طاير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا
الطير فاتى علي واكل معه الطاير والمحبة من الله تكثير الثواب والتعظيم فيكون هو افضل
واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر فيقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض
الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا
الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير الخليقة وفي
رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فلعلهم من باشر قتله
خير امته ومن ساير الخلق وهو مخصص اجماعا واتفاقا مخصوص بالنبي اي هو خارج عن الخلق
المذكور في الحديث والا كان علي خير امته وضعفه عمومه للباقي وقيل الصواب
في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب
المشايخ الثلثة الرابع قوله اي قول النبي اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي
علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما
باقي الكلام فانه يدل على انه خير من يترك بعده لدينه ومنجز الوعد وذلك لان قوله
بعض مفعولي ما ان اترك او حال من مفعول وح فلا عتبار في الكل اي الخامس قوله عليه السلام
لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خير امته من كل
وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس

قوله

قوله عليه السلام خير من اترك بعدي علي واجيب بانه من اي لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل
جاز ان يكون ذكر في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين
وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي اذا اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت
بابي وامي انت يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب اجيب بان السيادة
هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء
بل في بعض الاشياء الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم
اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله
اختاره للخلافة او للبعلية لفاطمة التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه
وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل
ذلك لزيادة شفقته عليه السلام لكونه ابن عمه وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عليه السلام
بعد ما بعث ابا بكر ثم عمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله
كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث
عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين
الراية اليوم رجلا الحديث فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على انهما وصفوه لم يوجد في غيره فيلزم
منه ان يكون افضل ممن عداه فتقل هذا المح لا يجب ان يكون نفي كل جزء منه بل
يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل كونه كرارا
غير فرار الحادي عشر قوله اي قول الله في حق النبي فان الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر والقياس
مما من الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته افضل العبادات
وانما يراد الله بنفسه ثم جبريل ثم علي فدل على كونه افضل من غيره فقيل وليكم ان
المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من
المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد به ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام من
اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي بالانبياء
المذكورين واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة والاول على المساواة في كل
فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته

وهو افضل من ساير الصحابة اجماعا كذا من
... بانه تشبيه لعلي
بخلق ...

ومساوانه لكل منهم في فضيلته لصاحبه بفضله الآخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف
انما يثبت على ان الاجماع افضل من الاولياء المسلك الثاني ما قوله عليه تكون افضل
تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها
ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم علي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان
في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته
وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان
يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع
العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما دالان على
الفضيلة في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله وتعيها اذن واعية حافظة
واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما يمدح به ولانه اي عليا نهى
عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا دال على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها
فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقوله
علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والمقصود احاطة علمه بما في مضمون الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه
اعتراض ابي هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله
والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويدل ان اول كلامه مشتمل على الفروع والمقاصد
وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر
الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية
والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي

اي في حفظه وتربيته ١٢

قوله لا يعارضه ١٢

بتوسم

حيث قال الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور ١٢

ثقلاء

بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه
كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك
التنعم وتخشن في المآكل والملابس ولم يلتفت الى اللذات حتى قال للدنيا طلقتك
ثلاثا الثالث الكرم فقد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان
ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا
في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه
في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه فقد اشتهر ذلك عنه حتى نسب الى الدعابة وقد قال
عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر وقال ما
قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا وصهرا
وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي لكن اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب
والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين
وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على
فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان
معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا ما كتبه في حقه فان معروفا كان صبيا
نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن
معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت
هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على
الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى حمع الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة
الثواب والكرامة عند الله وذلك بعد تسليم دلالة الانساب كالطاعات والاخلاق فيما يعود
الى عزة الاسلام وما يترتب في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم
اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير
وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار
واعلاء دين الله في حياة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها
في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية
في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى

جع بجوابه ١٢

كانه هو

ويقال له ابو سعيد

فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة
من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ان الاكثر منها اخبار آحاد او ظنية الدلالة
مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة تستلزم بل تفضلا لان الثواب
تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان
كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود
الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم
يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله تعالى قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك
ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان
مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة
اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل
كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد
السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان الاكرم
الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه مع حضوره فاسد بتقدير قبح العقل
وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى لمن هو مفضول منه كما هو في المثال
المذكور مستقبح واما في غيره كما في ما نحن بصدده فلعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر
في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول
في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر و
فصل قوم في هذه المسألة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا
لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف
عن القدح فيهم لان الله عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم
وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة
على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق

المقصد

المقصد

نورهم ح

مثل

نصفه خ

مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن
آذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله
ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه
ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا باثبات
ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها
واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك
انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان وواقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت
عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا
يعني فلا باس به اذ قال الشافعي رحمه الله وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او وقعت لها فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان
الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية
اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجمع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية
فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه
فلا يعلم عدالة شيء منهما والاكثرون عليه انهم من الامة من قال المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي
لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه
التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا
خاتمة للمرصد الرابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب
مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين
فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل ان غيره لم يقم به
اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي
ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب
الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا
فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا
فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر

ابغضهم ومن آذاهم ح

الصفين اسم موضع

اثام

لا تبلغ

خاتمة

بالمعروف والنهي عن المنكر دفع الضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان الفعلاء قاطبة قايلون بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه
نعم الكتاب والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة
كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو
خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان الكل واحدا من احاد
الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان
ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه والجواز بعد علمه بان ما امر به معروف
وان ما نهى عنه منكر وان لا يكون ذلك ليس من المسايل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر
والمامور والناهي والمنهي وشرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب ولا
لاحب اذ الظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب له اظهار الشعار الاسلام لو جوبا بما اذا
جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على
رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من هذه القاذورات
فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام
انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى
برسول الهدى واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين
والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل للكتاب
في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول صلعم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر
به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة الا من كان
يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب
ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم
عند قول النبي في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان
النبي قد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي
عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب

الاتباع

اى اظهر ١٢

تذييل الكتاب في ذكر الفرق

واصحابه

اللغط بالتحريك الصوت ١٢ صحاح

الاتباع بقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف
انتظارا لما يكون من رسول الله صلعم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا
قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية
الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي
عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث
عن النبي وكاختلافهم في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر
اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه
الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر
الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة
الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث
الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف
يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي
ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف
يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين
فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن
عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين
ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون
الكباير ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا
ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب
الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر
على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له
المنزلة بين المنزلتين قايلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون
مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه

اى ضربته ١٢

حتى اتفقوا على دفنه بالمدينة في بيته ١٢ حو

في بحث الامامة عند النص من ابي بكر ١٢

الشيء الحقير القليل العقال ١٢

مخابرة ١٢

الفرقة الاولى المعتزلة ١

طايفة من الخوارج ١٢

٢٠

القدرية

فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير
لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك
سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم
القدر فيها وانهم قالوا ان من سواه خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك
لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول لكم لا يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة
النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يحمل القدرية على المثبتين له لانه يرده
قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات
خالقين اي قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون لهم هم المشاركون لهم في تلك
الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور
اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر
ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا
يريده الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب
الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح للعباد ويجب ايضا
ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات
الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا
وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف لله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة فنفوا
الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات
وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة
والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم
على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب

الواصلية

ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه
المسئلة بعدما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما
قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان
كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة
الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما فصله وذهبوا الى الحكم بتخطئة
احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان
يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة

الجمل

العمروية

الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة
فان احدهما فاسق لا بعينه فكذا هؤلاء مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا
الفريقين في قصة عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية

الهذيلية

اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال
عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى وهذا قريب
من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة
والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة
وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون
اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم
في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فان
لا اول انتهاء حركات لا تنتهي الى آخر بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه
في السكون ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي
الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته واخذوا
هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل
جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول
من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي
والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور له محل وقالوا ارادته غير المراد
قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه الشيء مغاير للشيء بل الخلق عندهم قول
لا في محل اعني كلمة كن فانه قيل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد
من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون
شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين
ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من

النظامية

شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله
ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب
وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون
الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى

مريد الفعل انه خالقه على وفق علمه وكونه مريد الفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح
والبدن آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح
جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض
كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام لطيفة تبع هشام بن الحكم في الحكم بان
الاعراض اجسام والخبر بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم
مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذ هذه المقالة من الفلاسفة
حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو
مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات
دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم
متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتأخر في الكمون والظهور
وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا
نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب
عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر
الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطعن
ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن
كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة
من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري — ٥ الاسوارية
وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه
والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما
قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد
الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان — ٦ الاسكافية
والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وافقوا — ٧ الجعفرية
الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة
والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق
الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة — ٨ البشرية
وهو الذي احدث القول بالتولد وقالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها
كالادراكات من السمع والرؤية يصح ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير

جعفر

كما

حال من فاعل التعذيب

كما اذا كان سببا لها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات
وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك
بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض
اذ حاصله ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار — ٩ المزدارية
هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى
سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى
الله عما قاله علوا كبيرا وجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة وقال والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث
القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث ولا يورث
منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي — ١٠ الهشامية
الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تعالى
مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه تعالى بمعنى الحفيظ كما
في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل والا يقال الف الله بين القلوب مع انه يخالف قوله ما الفت
بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله بل الدال
على كونه تعالى خالقا الها والدال على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام
ولزمهم ان لا يكون فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى دليلا على صدق
من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف
بل لا بد من اتفاق الكل قصدوا بذلك الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا
اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد
اذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحصر عثمان ولم يقتل مع كونه مقتولا ومن افسد
صلوته في آخرها وقد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا
للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة — ١١ الصالحية
والسمع والبصر بالميت ولزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات
امواتا وان لا يكون الباري حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الخابطية هو — ١٢ الخابطية
احمد بن خابط نسبت اتباعه الخابطية من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم
هو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد
بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام والاجسام واحدتها

اصله مزتير ... الافتعال ... [illegible]

ذكره التي سبقه وغلبه [illegible]

النبي ... هو الذي ... [illegible]

[illegible]

١٣ الحدبية

قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدبية هو فضل الحدبي وهذا مذهبهم مذهب الحائطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله تعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ

١٥ المعمرية

المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام اليه ولا الى الله تعالى لا يستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية والافعال الانسانية غير الارادة ولا محل لها بلا محدث والعالم فعل الله تعالى بطبعه كانهم ارادوا به ما تقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة

١٦ الخياطية

الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي الارادة في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه

١٧ الجاحظية

الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي في احدنا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو وكونه عالما به غير ساه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض

والجواهر

والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسم ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة

١٨ الكعبية

الكعبية هو ابو القسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية

١٩ الجبائية

الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامة للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابنه ابو هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم او حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به وكون الايلام للعوض

٢٠ البهشمية

البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه والمرتد لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا متناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه

٢٢

الفرقة الثانية الشيعة ٢

الفرقة الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية

الغلاة من الشيعة

١ السبائية

اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة

قال ابن سبا وانه لم يمت علي وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور م

عليا وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا
وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين

٢ الكاملية

قال ابو كامل بكفر الصحابة
بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة
نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص
آخر امامة

٣ البنانية

قال بنان بن سمعان التميمي الله على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم
ثم في بنان

٤ المغيرية

قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور
على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم
فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه
كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران
احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع
بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك
وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من
المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة
وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها
وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر
الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزل في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون
الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر
الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلفت اصحابه فقال بعضهم بانتظاره
وقال آخرون بانتظار زكريا كما كانوا ينتظرونه

٥ الجناحية

قال عبد الله بن معاوية بن
عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث
ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا
وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها

٦ المنصورية

هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر
محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه وقالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن
الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعم ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه
بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله وان
يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وقيل انه خاتم الائمة لتفسيره الكسف
بعلي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالخلاف
اي رجل امرنا ببغضه وهو خصم الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان
الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك
ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة

٧ الخطابية

هو ابو الخطاب
الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل
عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان
الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان
ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة
الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة
منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها لا تفنى و
استباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم
وقالوا كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي
من الله اليه وقالوا في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل
اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان
العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك

٨ الغرابية

قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب
والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد
قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل

٩ الذمية

لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعى
الى نفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهيتهما ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم
عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص وهم اصحاب العباء محمد
وعلي وفاطمة والحسنان وقالوا هذه الخمسة شيء واحد والروح حالة فيهم بالسوية لا فضل
لواحد منهم على الآخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث

١٠ الهشامية

اصحاب الهشامين
ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم
هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلالا
من كل جانب وله طعم ولون ورائحة ومجسة ... الطيب كلها
يريدون بها النبض وقالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره وانهم ... الله

وتقعد وتتحرك وتسكن وهو مشابهة بالاجسام لولا ذلك لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع
ينفصل عليه ويكون سبعة اشبار باشبار نفسه مماس العرش بلا تفاوت بينهما ولا يفضل احدهما
على الآخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم
ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره والاعراض
لا تدل على البارئ وانما الدال عليه هو الاجسام المعروفة من مشابهته ايانا والائمة معصومون
دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيستغفر بالوحي بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيجب
ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف
واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما
ودما الزرارية هم اتباع زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها ١١
له لا حي ولا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هم اتباع يونس بن ١٢
عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه
محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منها الشيطانية هم اتباع محمد بن النعمان الملقب ١٣
بشيطان الطاق قالوا انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء
بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن ١٤
عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك
الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الاشياء الى محمد اي ان الله ١٥
خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها وقيل فوض ذلك الى علي رضـ
البدائية جوزوا البداء على الله اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم ١٦
يكن ظاهرا ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا ١٧
حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور
جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان
قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن
الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا
الالهية على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي يحكم
بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا بالباطنية لقولهم بباطن ١٨
الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم
من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتمسك بظاهره معذب

الزرارية ١١ — اليونسية ١٢ — الشيطانية ١٣ — الرزامية ١٤ — المفوضة ١٥ — البدائية ١٦ — النصيرية والاسحاقية ١٧ — الاسماعيلية ١٨

بالمشقة في الاكتساب وباطنه يؤدي الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب
بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من
المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اول من دعا الناس الى مذهبهم رجل
يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية
لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد
ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته
ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب
امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل
علمه ويحتج به وذو مصة يمص العلم من الحجة اي يأخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة
فاكبر اي داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين
من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب
قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس
فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر
عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه
العهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب
الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعوا
يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام
وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك كما انا ذكرناه كالسموات والارضين والبحار و
ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم
الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة
لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل
واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة
الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان
عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم
على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم
فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل

اي شريعة الاول من نبيك الاثنين
والباب الداعي
في المؤمن ... العهد لان ... يوجب ... وكل ...
بفتح الالف والذال ... على ... المغرب
يقال ... الى كذا اي ادناه منه على التدريج

عبد الله بن ميمون القداح وهم في الدعوة كاستدراج الطعام وابتداء الترقين هو تفرس حال
المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد
من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى زهد زينه في عينه
ورغبه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح تقبيحها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان
الشريعة بمقطعات السور بان تقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم
الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من المني دون
البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك
من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم
بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان تقولوا قد جرت سنة
الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلون على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ثم ياخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام
في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى ترقى
من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى
تزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو
وتكون سائقة له الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال
البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وعند ذلك اي حين اذ اتى حال المدعو الى ذكر باخذ في
في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة
عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة
عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه و
الغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي
والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة
من و الطواف بالبيت سبعا موالاة الايمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف
والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود
ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك
لان الاثبات الحقيقي يستلزم المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق

نقيضه

التدليس في البيع كتمان عيب السلعة عن المشتري ١٢

الطعام ثم ترعى وادخالهم واروالهم ...
الغفر الرجل الذي الذي يحذم بطعام بطن تتوامنه ونفر الرجل بالضم ١٢ صحاح

جزا خاتم

تقليد المعطلة ...

يستلزم مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما
خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام ثم بتوسطه ابدع النفس
التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان
الى الكمال ولا تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس
فحدث بتوسطها الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط البسايط حدثت المركبات من المعادن
والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية
عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل ونفس ناقصة
كلية يكون مصدرا للكاينات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة
الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة
نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهي الامام الذي
هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة
بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم
وحين ظهر محمد بن الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي
لا يخلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انهم منعوا العوام
عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم انهم
تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا
بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك الشرك منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة
المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابطة ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله
من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين
فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه
شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة
كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين
شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا
في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام
المنصور فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين
صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات
فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد

كلي

هو علي ظهر سنة سبع وسبعين واربعمائة وتحصن بجبل الموت ١٢

قوله بالنواميس اي الاحكام الشرعية ١٢

وازع واحد

الزيدية من الشيعة

وبيان الجارودية

بالجيم والراء والدال المهملتين اسم زياد بن زياد على ما في الصحاح ١٢

السرحوب الطويل ...

اربعة عشر ... كشفه ... ١٢

تحير

ادريس علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب
اليه طائفة ثالثة وانكر واقتله

السليمانية

السليمانية هم سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين
الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الفاضل
وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى
درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة

البترية

البترية هم بتير الثومي وافقوا
السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون
يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما

الامامية من الشيعة

الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده
علي بن موسى الرضى وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي
الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي اختلفوا اختلافات
اوردها الامام في كتاب المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى
الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون
ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات
على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف
والى ملتحقة بالفرق الضالة

الفرقة الثالثة الخوارج

الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم
سبع فرق

المحكمة

المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه
وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم
يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم
تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير
السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان
لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

البيهسية

البيهسية هم بيهس بن
الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع
فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا حتى
يرفع امره للامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا
وغائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال

لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو ان السكر كبيرة
كفر واتفقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم

الازارقة

الازارقة هم نافع بن الازرق
قالوا علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا
ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه
ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران
بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره
يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة
وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن
القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرمة التقية في القول والعمل وبجواز قتل
اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد
للقذف على النساء اي القاذف وان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة
الذين وهي للمذكر بل قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون
النساء المقذوفة المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها واطفال
المشركين في النار مع آبائهم وتجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد
النبوة ومرتكب الكبيرة كافر

النجدات

النجدات هم نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين
عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل
القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبل القسمة
ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوه فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا
فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة
الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا
الذي لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية
وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة
فيما بينهم فان لم يكن لهم نصبوا اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا
الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية

الصفرية

الصفرية
اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا
موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم
يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنعوا التقية في القول اي جوزوا

التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا
سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم يكفر فيقال
لصاحبه كافر وقيل تزويج المؤمنة الى الكفار المقيمين من الكفار المخالفين القائم في
دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل
القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب
دون غيره ودارهم دار اسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة
قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب
الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق
اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه
اي ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا اربعا الاولى
الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة
او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة
زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل
عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا
اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة الحارثية
اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة
لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله
اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان طاعة العجاردة هو عبد الرحمن
بن عجرد وهم السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات [illegible] وافترقوا في مذهبهم
وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام وهو بعد البلوغ ويجب
دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة
قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا
واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات والاولاد
الاخوة اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة

الاباضية — الحفصية — اليزيدية — الحارثية — القائلون بطاعة لا يراد بها الله — العجاردة — الميمونية

والاخوات وانكروا سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة
العشق قرآنا الثانية الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقهم اي الميمونية فيما
ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية
هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم
وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما
يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج
كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين
في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من
سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي
القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة
المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف
الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق
لله الثامنة المجهولية هم على مذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته
ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله التاسعة الصلتية
هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وتبرأنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام
فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين
لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة
من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا
كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم
لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا و
اعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب
اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية
من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم منه ايمانه او كفره وحرموا
الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات
من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية

الحمزية — الشعيبية — الحازمية — الخلفية — الاطرافية — المعلومية — المجهولية — الصلتية — الثعالبة — الاخنسية — المعبدية

الشيبانية **المكرمية**

ح التزويج اى تزويج المسلمات من المشركين فخالفوا الثعالبة فى زكوة العبيد اى اخذها منهم ودفعها اليهم السادسة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها فانها غير موثوق بدوامها فكذا الحكم موصل الى حالة الموت فان كان مومنا فى تلك الحالة والاه وان كان كافرا عاداه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نصفها الى الصلت بن ثم تعبير ست عشرة ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق فيكمل عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد قسما فلا يعتبر الثعالبة ولا العجاردة مع فرق الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرقة تسع عشر وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار فعلم الاربعين دون الاخر تحكم محض

الفرقة الرابعة المرجئة **الفرقة الرابعة** من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اى اخره ومنه ارجه واخاه اى امهله واخره اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة

اليونسية وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصى ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين

العبيدية العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اى غير ذاته وكذا باقى صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن

الغسانية الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اى الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان تقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان هذا القائل بهذه المقالات

مؤمن

مؤمن ومقصوده ما ذكره ان امثال هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اى هذا القول بمذهبه عن ابى حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجيا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه

الثوبانية الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد وبالخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا

التومنية التومنية اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه ما جاء به النبى ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر

الخامسة فهذه فرق من المرجئة ومنهم من جمع اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان

الفرقة الخامسة النجارية الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وهم موافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن

البرغوثية

الزعفرانية

المستدركة

عمرو وجمعتى الفرق ... منهم ثلث الاول البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض
واذا كتب باى شىء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره
مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى
على الزعفرانية وقالوا انه اى كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة
بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه واولناه بان هذه العبارة حكاية
اى حكاية عن مخلوق على انه غير مخلوق وقالوا اقوال المخالفين كلها كذب حتى قولهم
لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية
والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض
بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا فى الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية
والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية هم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى
قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا موثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد
منها والله لا يعلم الشىء قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف
به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الاعدد
لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار يفنيان بعد دخول
اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى ووافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية و
خلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها
المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ومن اجل ذلك جعلناهم
هم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلين بالتجسيم
والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر
وكهمس والهجيمى قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء
وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين
يزورونه فى الدنيا ويزورهم فى الآخرة حتى نقل انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية
والفرج وسلونى عما وراء ذلك ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين
دين محمد بن كرام واتى الهم فى التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهى الى حد
يعبأ به ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من

الفرقة السادسة
الجبرية ٦

على هذا الترتيب م
النظم من هذه
الحروف و
الاصوات
بل هو مخلوق
على غير هذه الحروف
وهذه حكاية عنها
ح

الفرقة السابعة
المشبهة ٧

جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايجلا
العرش ام لا بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلف ابعيد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا
هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناهيا
بل غير متناه فى جميع الجهات وقالوا يحل الحوادث فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول
خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات
الرسول سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها
اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله
لا غير اى لا يجوز ارسال غير الرسول ... اى حين اذ ارسل مرسل فكل مرسل رسول
بلا عكس كلى ويجوز عزله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور
عزله عن كونه رسولا وليس من حكمة رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على ارسال
رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية
الا ان امامة على على وفق السنة بخلاف امامة لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان
قول الذر فى الازل اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الذر حين قال تعالى
لهم الست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق
مع كونه كايمان الانبياء لاستواء الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان
الا بعد الردة فتلك هى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم فى
النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى فيهم هم الذين على ما انا عليه
واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم
خال عن بدع هولاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة
القائلين بقدمه وعلى وجود البارى خلافا للباطنية قالوا لا موجود ولا معدوم
وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للجهمية القائلين بانه
لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة
الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للثنوية حيث اثبتوا
الهين ولا تحل فى شئ خلافا لبعض الغلاة ولا تقوم بذاته حادث خلافا
للكرامية ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب

معاوية هم

الذر جمع ذرة وهى اصغر من النمل ومنه سمى الرجل ذرا وكنى باب ذر صح

الفرقة الثامنة
الناجية ٨

السنة هى طريقة النبى صلعم والجماعة هى طريقة الصحابة رضهم

حيث م

ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم ويرى للمؤمنين في الآخرة
بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء
ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه
لا يوصف فعله بظلم او جور ولا علم ولا يتبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة
والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار و
يجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد
واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين
والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب
ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار
للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال
المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين
فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر لمخالفه
وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء
في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف ولنختم هذا الكلام
في كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد
الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه
والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو العفو الرحيم والجواد الكريم
و انا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف
مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله
معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين
في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك به
في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق ومعين قال الشارح قد وقع الفراغ من تاليفه يوم
السبت قرب العصر من اوايل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند
حميت عن الآفات والبليات حسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام
وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا كبيرا

١١٦٨

بسم الله تعالی

یوم ۲۰ شهر محرم الحرام ۱۲۳۹ که
شروع در مباحثه این کتاب
و بعد از اینکه از مباحثه امور عامه
و مباحث وجود و ماهیه
فارغ شد شروع در بحث جوهر
و عرض [illegible] ربیع الاول که
سنه ۱۲۴۱ از بحث جوهر فارغ
لکن نسخه دیگر نبود که تصحیح شود
لیکن بعد فقط [illegible] صحیح نبود
چنانچه در علم کلام کتابی از این
کتاب بهتر نوشته نشده
کتبه ابن المرحوم حاجی [illegible]
[illegible]
ربیع الاول سنه ۱۲۴۱